

Le Coran

Deroche Francois

VISIT...

LANZAROTE
Caliente.COM

Que
sais-je?



LE CORAN

François Déroche

puf

QUE SAIS-JE ?

Le Coran

FRANCOIS DEROCHE

Directeur d'études

à l'Ecole pratique des hautes études

Troisième édition mise à jour

10^e mille



Introduction

Présenter le texte fondateur d'une grande religion est un exercice difficile : pour les musulmans, le Coran est la parole de Dieu et s'impose absolument à l'homme sans discussion – tout au plus est-il loisible d'essayer de pénétrer son sens. Pour l'historien, il s'agit d'un texte surgi dans l'histoire de l'humanité au vii^e siècle. Pourtant, si l'on considère l'enracinement du Coran dans l'histoire, force est de reconnaître que les musulmans sont loin de l'ignorer : sans rien retrancher à la portée universelle de la Révélation, leur tradition exégétique retrouve en effet dans le texte maintes références à des personnages et à des événements contemporains de Muḥammad, références qui fournissent souvent des renseignements pour éclaircir les obscurités du texte. Les circonstances entourant les révélations formèrent d'ailleurs très tôt la matière d'ouvrages spécifiques. Le Coran n'est certes pas seulement un texte historique, il est un texte dont le message a traversé les temps ; mais il est permis de l'aborder sous l'angle de vue de l'historien comme un ensemble de prédications qui ont pris place dans la première moitié du vii^e siècle, à destination d'un auditoire dont la langue et les références culturelles étaient celles de l'Arabie du Nord-Ouest de l'époque.

Cet ouvrage est consacré au Coran et au Coran seulement : l'islam ne se réduit pas à son texte fondateur et son enseignement, qui inclut d'autres sources, ne coïncide pas totalement avec celui qui figure dans la vulgate (voir chap. II). Un exemple bien connu est celui du châtiment de l'adultère : la peine prévue dans le texte est de cent coups de fouet alors que la loi musulmane (*charī'a*) a retenu la lapidation en se fondant sur la déclaration de 'Umar qui se souvenait d'avoir entendu de la bouche de Muḥammad une révélation prescrivant ce châtiment. Mais comme 'Umar était seul à se rappeler ce point, les compilateurs ne l'inclurent pas dans leur recension. Des écarts existent également entre la littéralité de cette dernière et les doctrines que les commentateurs musulmans ont élaborées au cours des âges : pour n'en prendre qu'un exemple, une étude récente de Jane McAuliffe met en lumière le décalage qui se manifeste entre la présentation des chrétiens telle qu'elle apparaît dans le Coran et la façon dont ils sont envisagés dans l'exégèse musulmane des mêmes versets. Ces raisons, qui ne sont assurément pas recevables par un musulman, expliquent le choix qui a été fait ici de rester aussi près

que possible du texte lui-même ; le lecteur désireux de compléter son information sur l'islam pourra se reporter dans cette même collection au volume de Dominique Sourdel (*L'islam*), ou encore à celui d'Ali Mérad sur *L'exégèse coranique*.

L'existence de ce dernier ouvrage nous a autorisé à nous dispenser de dresser le tableau des divers chemins empruntés par les commentateurs musulmans au cours des âges. En revanche, il nous a paru utile d'évoquer certaines des orientations de recherche qui ont été suivies en Europe et en Amérique essentiellement. L'une des conséquences de ces études a été l'amélioration des traductions en langues occidentales. Certes, comme le veut le dogme de l'inimitabilité du Coran (*i'jâz*), ce dernier ne peut être traduit et il conviendrait de parler d'« essai d'interprétation ». Mais il fallait bien emprunter ce détour pour rendre accessible le texte coranique au lecteur qui ne connaît pas l'arabe, tout en restant conscient que les traducteurs ont pratiqué avec assiduité les commentateurs musulmans et ont été influencés par eux. Plusieurs traductions françaises sont d'une qualité estimable. Le choix a été fait ici de recourir à celle de Denise Masson, révisée par le Dr Sobhi el-Saleh (Beyrouth, 1977). Lorsque son interprétation nous a paru discutable d'un point de vue philologique ou moins illustrative du style coranique, nous avons suivi Régis Blachère (XXV, 6 ; LXXXIII, 25 et 27 ; LXXXVII, 6 ; XCVI, 1 ; C, 1-6) ou proposé une traduction (IV, 34 ; XVII, 106 ; XLI, 3 ; LXXXV, 21-22). Les renvois faits au Coran se réfèrent à la numérotation de l'édition du Caire ; lorsque, sur un point, plusieurs versets pouvaient être invoqués, nous avons généralement retenu un passage qui nous paraissait de nature à éclairer notre propos.

Chapitre I

Le contexte historique de la révélation coranique

I. L'Arabie à la veille de l'islam

1. Le milieu et les hommes

À l'époque historique, la péninsule arabe est inégalement occupée : au Sud peuplé d'agriculteurs où se sont développés des états relativement stables, s'opposent le Centre et le Nord, zones de déserts, de steppes et de montagnes arides, que parcourent les nomades et où des oasis permettent çà et là quelques installations de sédentaires. La chaîne montagneuse qui longe la mer Rouge est particulièrement favorisée sous ce rapport, jalonnée comme elle l'est par des oasis comme La Mekke, Yathrib (qui deviendra Médine) ou encore al-'Ulâ. Ces conditions naturelles peu favorables sont dans une certaine mesure compensées par la position de l'Arabie sur la voie commerciale qui relie le monde méditerranéen à l'Inde : selon les époques, elle emprunte un cheminement terrestre ou transite par les mers qui bordent la péninsule, mais sont dans l'ensemble peu favorables à la navigation à cause des récifs et de la rareté des mouillages en mer Rouge. En outre, les actes de piraterie rendent la voie maritime périlleuse. Les pistes de l'Arabie ne sont guère plus sûres, tributaires comme elles le sont des conditions de sécurité ; les déplacements requièrent des ententes entre les négociants et les nomades qui fournissent les moyens de transport, principalement des dromadaires, les guides et la protection nécessaire à ces traversées dangereuses, mais qui n'en représentent pas moins une menace pour les échanges puisqu'ils sont également des pillards redoutés. Ce trafic constitue une source de revenus, mais ceux-ci demeurent soumis à des variations qui sont en dehors du contrôle des habitants de la péninsule.

L'Arabie est dominée par une organisation où les tribus jouent un rôle primordial. Deux grands groupes s'y remarquent, les Arabes du Sud et

ceux du Nord, qui sont présentés dans la tradition locale comme des descendants d'Abraham, les premiers par Ismâ'îl/Ismaël, les seconds par Qaḥṭân. Mais le morcellement est beaucoup plus important. Jusqu'à une époque très récente, des états ou confédérations reposant sur une base tribale ont temporairement étendu leur emprise sur des zones beaucoup plus vastes et donné naissance à d'éphémères royaumes établis autour d'une des oasis de l'Arabie centrale : au cours de l'Antiquité, ce fut le cas de Dédan/al-'Ulâ et de Qaryat al-Faw, par exemple. L'Arabie du Sud se distingue par la plus grande stabilité de ses structures politiques. Toutes ces populations parlent des langues qui appartiennent à l'ensemble sémitique ; elles se répartissent schématiquement en deux groupes, le nordarabique, dont fait partie l'arabe, et le sudarabique, et nous sont connues par l'épigraphie, car l'écriture s'était répandue dans l'ensemble de la péninsule.

Deux systèmes alphabétiques sont utilisés dont l'un, celui des inscriptions de l'Arabie du Sud, est particulièrement bien adapté à la notation de ces langues puisqu'il compte 27 à 29 consonnes, soit une pour chaque phonème – à l'exception des voyelles. La civilisation de l'Arabie du Sud est dans une phase de déclin au vi^e siècle, ce qui explique en partie l'apparition dans le nord de l'Arabie d'un alphabet comportant un nombre beaucoup plus restreint de signes (de 15 à 18 selon la position) et qui paraît dérivé, au moins en partie, du syriaque.

À la fin du vi^e siècle, l'Arabie n'est pas un espace coupé du monde environnant : sa position sur des voies commerciales l'ouvre à des influences extérieures et l'installation d'Arabes sur la frange du Croissant fertile facilite des échanges de toutes sortes. À la veille de l'apparition de l'islam, l'Arabie se trouve impliquée dans le conflit qui oppose Byzance et la Perse sassanide. Au sud, les Persans sont intervenus directement pour évincer les Éthiopiens poussés par les Byzantins à défendre les intérêts chrétiens au Yémen (voir ci-dessous). Au nord, ces deux puissances se sont assurée chacune l'appui d'un royaume arabe installé sur ces confins : dans le sud-ouest de l'actuel Iraq, autour de leur capitale, Ḥîra, les Lakhmides soutiennent la Perse, tandis que les Ghassânides, qui dominent une région à cheval sur la Syrie orientale et la Jordanie, se sont mis au service de Constantinople. C'est d'ailleurs dans cet espace qu'ont été découvertes les premières traces de l'écriture arabe, des inscriptions du vi^e siècle qui révèlent des influences chrétiennes.

2. Les religions

Le domaine religieux montre bien que l'Arabie elle-même a été

marquée par ses voisins. Certes, les conditions extrêmement dures de l'existence des habitants de l'Arabie déserte laissent supposer que nombre d'entre eux faisaient face à des préoccupations qui laissaient peu de place à une vie spirituelle et l'islam qualifia cette période d'âge de l'ignorance (*jâhiliyya*). Le paganisme ancestral demeure encore très important, la situation à La Mekke le montre suffisamment. Des formes de culte bien connues dans le monde sémitique, comme celui des pierres (bétyles), sont largement répandues ; des divinités célestes, 'Uzza, Manât ou un dieu suprême, Allâh, sont vénérées. Les sanctuaires, par exemple celui de La Mekke, la Ka'ba, sont parfois devenus des lieux de pèlerinage ; ils peuvent également constituer le noyau fédérateur d'ensembles tribaux, tel celui des Thamûd à Rawwâfa, dans le nord-ouest de la péninsule.

Des aspirations plus élevées se sont pourtant fait jour. La présence d'adeptes du judaïsme et du christianisme en est un premier indice. L'impact de la première de ces deux religions monothéistes semble relativement fort : les juifs installés en Arabie sont peut-être en partie issus de la dispersion qui a suivi l'intervention romaine au ii^e siècle, mais les conversions ont dû être nombreuses. Des communautés sont implantées dans les oasis du Nord-Ouest (Taymâ' ou Yathrib), mais surtout en Arabie du Sud où, vers la fin du iv^e siècle, le royaume himyarite manifeste des tendances judaïsantes. Au début du vi^e siècle, l'un de ses souverains se rallie ouvertement au judaïsme, entraînant avec les communautés chrétiennes des conflits qui prennent une dimension « internationale », provoquant en dernier ressort l'intervention du négus éthiopien Caleb, poussé par Byzance à prendre la défense des chrétiens.

Le christianisme a en effet également commencé à se répandre dans certaines contrées, mais l'association qui est spontanément faite avec la grande puissance qui apparaît à l'époque comme son champion, Byzance, a pu freiner localement sa diffusion : cela semble avoir été le cas en Arabie du Sud. Dans cette dernière région, des communautés sont cependant connues, soit par l'archéologie, soit par des sources écrites, en particulier à Najrân. D'autres sont attestées sur la côte du golfe Persique, en Arabie centrale dans des confédérations tribales comme celle de Kinda et même dans le Hédjaz. La biographie de Muḥammad compilée par Ibn Hishâm rappelle qu'un cousin du Prophète, Waraqa ibn Nawfal, était chrétien, mais la valeur historique de cette indication demeure discutable. Les alliés arabes des Byzantins, les Ghassânides, et les alliés des Sassanides, les Lakhmides, sont en partie christianisés : les récentes découvertes d'églises situées dans la partie occidentale du territoire des premiers, en Jordanie, et au sud-est du royaume de Ḥîra (Koweït et côte du Golfe) confirment

cette situation. Différentes confessions – nestoriens, melkites et jacobites – sont représentées et certains spécialistes ont même cru déceler la présence de sectes hérétiques, ébionites ou nazaréens dont le nom serait à l'origine du terme employé dans le texte coranique (*naṣrânî*, pluriel *naṣârâ*) pour désigner les chrétiens. Faut-il reconsidérer l'importance de ces derniers en Arabie du Nord-Ouest où les historiens estimaient jusqu'alors que leur présence avait été faible ? C'est ce qu'impliqueraient en tout cas des travaux récents qui identifient dans le Coran des passages substantiels d'inspiration chrétienne (voir chap. VI). Des influences manichéennes pourraient également avoir été véhiculées le long des pistes de la région.

Signalons enfin la présence en Arabie d'individus en quête d'une spiritualité plus haute que ce que pouvait leur offrir le paganisme ancestral et que le Coran et la tradition musulmane désignent du nom de *ḥanîf*. Selon leur témoignage, il s'agirait d'hommes se rattachant à l'héritage abrahamique, sans être juifs ou chrétiens. La réalité de ce mouvement spirituel fait l'objet de discussions entre spécialistes contemporains des débuts de l'islam.

II. Muḥammad et son apostolat à La Mekke

Muḥammad est né vers 570 ; la date exacte n'est pas connue, mais la tradition musulmane soutient qu'il a vu le jour en « l'année de l'Éléphant » au cours de laquelle le gouverneur éthiopien de l'Arabie du Sud mena une expédition contre le nord de la péninsule ; c'est ainsi du moins qu'elle interprète la sourate CV du Coran. Les historiens de l'Arabie ancienne s'accordent en revanche pour considérer que cet événement est antérieur à la naissance du Prophète. D'une manière générale, les données biographiques dont nous disposons à son sujet sont rares : le Coran n'apporte pas d'informations directes sur ce point, uniquement des allusions, et les récits de la tradition musulmane (*Sîra*) sont de valeur historique très inégale ; les rapprochements qu'elle propose entre tel ou tel passage coranique et un épisode de la vie de Muḥammad paraissent souvent difficilement exploitables. En revanche, ainsi que l'ont montré les études sur la chronologie du texte (voir chap. VI), les thèmes et le style coraniques peuvent être rapportés globalement aux différentes phases de la carrière du Prophète de l'islam.

Sa famille appartient à la puissante tribu mekkoise des Quraïch. Son père, 'Abdallâh (un nom qui selon certains en aurait remplacé un autre trop marqué par le paganisme), est décédé avant sa naissance ; sa mère, Amîna, disparaît alors qu'il est encore enfant. Muḥammad est élevé par son grand-père 'Abd al-Muṭṭalib ; après le décès de ce dernier, son oncle Abû Ṭâlib, le père de 'Alî, recueille le jeune Muḥammad. Celui-ci, faute de fortune personnelle, prend du service auprès d'une riche veuve, Khadîdja, qu'il épouse par la suite (vers 595). Il mène alors la vie d'un marchand caravanier et connaît une existence libre des soucis matériels qu'il avait affrontés dans sa jeunesse. La tradition fait état de voyages en Syrie qui l'auraient mis en contact avec des moines chrétiens ; la connaissance du christianisme telle qu'elle apparaît dans le Coran demeure toutefois très imprécise.

Les débuts de l'apostolat de Muḥammad restent mal connus. Quelle est la plus ancienne révélation ? La tradition musulmane hésite entre les sourates LXXIV et XCVI qui semblent confier une mission à Muḥammad :

« Ô toi qui es revêtu d'un manteau ! / Lève-toi et avertis ! » (LXXIV, 1-2) et « Prêche au nom de ton Seigneur qui créa » (XCVI, 1).

Toujours selon cette tradition, il aurait eu 40 ans quand l'ange Gabriel (*Jibrîl*) lui serait apparu durant le mois de ramadan, vers 610, lors d'une retraite qu'il avait pris l'habitude de faire dans une grotte proche de La Mekke. Cette interprétation s'appuie sur la sourate XCVII où il est question de la « Nuit du Destin » (*layla al-qadr*), tenue généralement pour être la 27^e de ramadan. La bonté de Dieu, Sa toute-puissance ainsi que la perspective du Jugement dernier constituent les thèmes dominants de cette phase initiale, à côté de l'invitation à faire preuve de reconnaissance envers Dieu et de l'affirmation du rôle de Muḥammad pour rappeler ces différents points. Les versets, très courts, sont parcourus par une profonde intensité poétique.

Pendant quelques années, Muḥammad ne fait état de son expérience et des messages qu'il reçoit qu'au sein d'un cercle restreint de familiers : les premiers adeptes sont Khadîdja, son cousin 'Alî, son fils adoptif Zaïd. Puis il entreprend de rendre publiques les révélations : deux personnages en vue, les futurs califes Abû Bakr et 'Umar, rejoignent assez tôt le groupe des fidèles qui sont pourtant principalement issus de milieux modestes. Les familles influentes de l'aristocratie mekkoise, d'abord indifférentes à une prédication morale, se font hostiles quand Muḥammad, affirmant le monothéisme du message dont il est chargé, s'en prend aux divinités païennes de La Mekke. Dans le Coran, le

thème du prophète méconnu envoyé dans le passé à des peuples bien définis occupe dans les passages attribuables à cette époque une place croissante ; des allusions, reportées sur ces prédécesseurs, semblent renvoyer à ce que vit alors Muḥammad. Le ton polémique qui s'affirme par moments reflète les tensions qui s'exacerbent. Les tourments de l'enfer et les joies du paradis sont décrits avec plus de détail.

Les relations se tendent : les difficultés se multiplient, à tel point que certains fidèles doivent émigrer en Éthiopie (vers 615), puis que Muḥammad lui-même, dont la position est fragilisée par les décès de Khadidja et d'Abû Ṭâlib (vers 619), doit envisager de quitter sa ville natale avec sa communauté. Divers contacts sont pris, mais n'aboutissent pas. Finalement un accord, le pacte de 'Aqaba, est conclu avec les habitants de la ville de Yathrib qui s'engagent à obéir à Muḥammad et à renoncer aux idoles. Alors que s'approche la fin de la période mekkoise de la prédication, celle-ci semble s'infléchir vers un auditoire plus large que les seuls Mekkois tandis qu'une figure prophétique, celle d'Abraham, commence à prendre une place nouvelle. Peu à peu les adeptes quittent La Mekke ; Muḥammad lui-même abandonne secrètement la ville le 24 septembre 622 : c'est l'hégire, ou expatriation (12 du mois de *rabî'* premier de l'an 1) qui fonde le calendrier musulman dont le point de départ sera le premier jour de cette année, qui correspond au 16 juillet 622.

III. Muḥammad à Médine

Avec son installation à Yathrib qui va prendre le nom de Médine (plus exactement *Madînat al-nabî*, « La ville du Prophète »), Muḥammad devient chef d'un État, son autorité étant fondée sur la mission dont il est investi par Dieu. À l'organisation tribale traditionnelle, il substitue une communauté fondée sur une même foi où doivent se fondre les fidèles mekkois émigrés (*muhâjirûn*) et les habitants de Médine (*anṣâr*, « soutiens »). La situation est à vrai dire compliquée par la présence de tribus juives que Muḥammad semble avoir espéré gagner à sa prédication puis qu'il écarte progressivement face à leur opposition déclarée.

Les hostilités avec les Mekkois ne cessent pas pour autant : afin de pourvoir à l'entretien des émigrés, Muḥammad lance une première opération contre une caravane mekkoise revenant de Syrie, puis, après ce succès, une seconde qui se heurte à une résistance finalement

balayée lors de la bataille de Badr (mars 624). Cette victoire, ressentie par la communauté comme l'attestation du soutien divin contre les païens, suscite une réaction des Mekkois : ceux-ci montent en force contre Médine et infligent à Uḥud une défaite aux hommes de Muḥammad (mars 625). Lors d'une tentative lancée en avril 627 contre Médine, ces mêmes Mekkois sont en revanche arrêtés par un fossé creusé sur les indications d'un Persan engagé par Muḥammad ; ils lèvent leur siège et se replient. Au cours de cette période, des tensions s'étaient fait jour au sein du camp médinois ; parmi les *anṣār*, un groupe que le Coran stigmatise du nom d'Hypocrites (*munāfiqūn*) manifestait une certaine réserve. Avec le succès de 627, les menées de ces opposants cessent de représenter une menace pour la jeune communauté.

Ces différentes péripéties ont des répercussions sur les relations avec les tribus juives de Médine dont l'attitude est critique et la loyauté suspecte. Dès le début de 624, la décision de changer la direction de la prière (*qibla*) marque la fin du projet de ralliement des juifs ; en s'orientant non plus vers Jérusalem mais vers La Mekke, Muḥammad rompt les ponts avec le judaïsme. Après Badr, la tribu des Bânû Qaiṇuqâ' est contrainte d'abandonner ses biens et de partir pour la Syrie ; l'exil, mais cette fois vers l'oasis de Khaybar, est le lot des Bânû Naḍîr au lendemain d'Uḥud. Le Coran se fait l'écho des faits, de manière allusive, et prononce surtout des condamnations du judaïsme. La dernière tribu juive de Médine, celle des Bânû Quraïẓa, connaît un sort terrible : à la suite du siège manqué de 627, les hommes sont exécutés, les femmes et les enfants vendus comme esclaves.

Muḥammad est désormais le maître de Médine. Il peut envisager de reprendre pied à La Mekke : en mars 628, il se dirige vers elle pour y accomplir le pèlerinage selon le rite païen, mais les Mekkois se refusent à le laisser entrer dans la ville ; toutefois, les deux parties concluent un accord, à Ḥudaïbiya, aux termes duquel les Mekkois s'engagent à vider La Mekke l'année suivante pendant trois jours pour que Muḥammad et les siens puissent accomplir les rites du pèlerinage ; par ailleurs, une trêve de dix ans est ratifiée.

En acceptant de traiter avec lui, les Mekkois reconnaissent la puissance de Muḥammad qui va augmentant par le jeu des ralliements de Bédouins et même de Quraïchites de marque qui se convertissent. En outre, l'élimination physique de quelques opposants rend la jeune théocratie redoutable. Dans ces conditions, Muḥammad rompt la trêve en janvier 630 et marche sur la Mekke qui offre sa soumission. En armes, Muḥammad entre dans la ville et pénètre dans le sanctuaire qu'il débarrasse de ses idoles. Une bonne partie de l'Arabie est

maintenant sous sa domination. Une expédition avortée contre la Syrie byzantine montre même le début d'une politique expansionniste au-delà des strictes limites de l'Arabie. En 632, il accomplit une dernière fois le pèlerinage, mais selon le rite fixé par lui-même. Il est emporté par une forte fièvre le 8 juin de cette même année (le 13 du mois *rabī'* I de l'année 11, selon le calendrier hégirien) ; selon certaines sources, la dernière révélation reçue précède sa mort d'une dizaine de jours.

Dans la forme, les sourates médinoises offrent une moindre variété que celles de la période mekkoise ; certaines sont en outre très clairement formées d'éléments divers. D'une manière générale, l'ampleur de leurs versets contraste fortement avec les strates les plus anciennes et leur rythme presque haletant. L'histoire de la communauté y apparaît de manière allusive : l'écho des événements évoqués ci-dessus se fait parfois assez précis et le conflit avec les juifs de Médine, les hostilités ou les négociations avec les Mekkois transparaissent dans tel ou tel passage. Mais ce sont parfois aussi des épisodes plus singuliers dont le texte conserve la trace : ainsi en va-t-il de cet incident à la suite duquel Aïcha, l'épouse préférée de Muḥammad, se trouve suspectée d'avoir manqué à son devoir et qu'une révélation dispense définitivement. Même dans un cas de ce genre, le Coran se place en retrait par rapport aux événements pour en proposer avant tout une leçon d'une portée plus vaste. Sans dominer, tant s'en faut, cette période, les indications réglant la vie de la communauté prennent une importance qui reflète la situation nouvelle et constituent l'ébauche de la loi musulmane.

IV. Les révélations : nature, circonstances, préservation

En dehors du monde musulman, on a jadis voulu voir dans la prédication de Muḥammad au pire une imposture, au mieux la manifestation d'un état pathologique ; à l'heure actuelle, il n'y a plus lieu de revenir sur la question de l'authenticité de son expérience spirituelle, très largement admise. Une vision semble avoir été à l'origine de sa mission : deux passages coraniques (LIII, 4-18, et LXXXI, 20-23) insistent sur la réalité de ce moment décisif, le premier donnant quelques précisions sur son contenu. En dehors de cet épisode initial, les révélations ultérieures sont de nature auditive : Muḥammad entend le message qu'il doit annoncer, un message dont il est précisé qu'il se présente sous la forme de morceaux de taille limitée :

« C'est une prédication (qur'ân) que nous avons fragmentée pour que tu la prêches aux hommes par intervalles » (XVII, 106).

Les circonstances et le déroulement de ces moments demeurent dans l'ensemble mystérieux : le Coran fournit très peu d'indications et la tradition, beaucoup plus riche, n'est guère fiable. L'origine de l'inspiration (*waḥy*) ne fait pas de doute, mais la question d'une relation immédiate à Dieu est posée par certains passages anciens qui paraissent l'impliquer :

« Nous te ferons prêcher et tu n'oublieras pas » (LXXXVII, 6 ; également LIII, 10).

Peut-être dès la fin de la période mekkoise se développe l'idée qu'un intermédiaire est chargé de transmettre le Coran à Muḥammad :

« Oui, le Coran est une Révélation du Seigneur des mondes ; l'Esprit fidèle est descendu avec lui sur ton cœur » (XXVI, 192-193).

C'est seulement dans un passage tardif – et unique – que l'identité de l'intermédiaire chargé de communiquer la parole de Dieu est précisée, un verset sur lequel s'appuie la présentation traditionnelle de la Révélation ; il s'agit de l'ange Gabriel :

« C'est [Gabriel] qui a fait descendre sur ton cœur avec la permission de Dieu le Livre qui confirme ce qui était avant lui » (II, 97).

Le nom donné à cet endroit à la Révélation dans son ensemble (le Livre, *kitâb*) est un des termes que le texte coranique emploie pour se désigner. Lorsqu'il s'agit de faire référence à une révélation particulière, survenue à un moment donné, c'est le mot *âya* qui est utilisé, avec un sens qui de « signe » évoluera vers celui de « verset ». Muḥammad est celui qui reçoit l'annonce : il lui appartient ensuite de la faire connaître, mais il lui est recommandé d'attendre avant de le faire et de ne pas se hâter.

Muḥammad a ressenti le poids de la responsabilité que représentait la charge d'être le dépositaire des révélations. Du peu qui transparait dans le texte coranique, son expérience spirituelle s'est accompagnée, notamment en ses débuts, de moments particulièrement éprouvants. Cette vocation lui a en outre valu des critiques et des sarcasmes de la part de ceux qui refusaient de l'écouter : plusieurs versets viennent rappeler qu'il est un homme, mais aussi qu'il n'est ni possédé par un djinn, ni un menteur. De même, le message qu'il proclame est tourné en ridicule par des Mekkois qui le réduisent à une redite de fables bien connues ; le Coran semble conserver aussi la trace de ces accusations :

« *Ce ne sont que des histoires racontées par les Anciens* » (VI, 25).

L'éventualité d'une influence extérieure – en particulier celle des Écritures antérieures (voir chap. VI) – explique en grande partie l'insistance mise plus tard par la tradition musulmane à soutenir que le Prophète ne savait ni lire ni écrire : elle se fonde pour cela sur le qualificatif d'*ummî* appliqué à Muḥammad (VII, 157 et 158). De leur côté, les commentateurs récents, principalement non musulmans, observent que dans des passages parallèles, notamment II, 78, et LXII, 2, ce même adjectif apparaît avec le sens de « païen, infidèle », par opposition aux peuples possédant une Écriture :

« *Certains d'entre eux sont infidèles (ummiyyûn). Ils ne connaissent pas le Livre* » (II, 78).

Cette dernière acception, pourtant connue des exégètes musulmans médiévaux, est écartée par le courant majoritaire. Il ne paraît pas possible de comprendre *ummî* au sens d'« illettré, qui ne sait ni lire ni écrire ». On peut en revanche faire valoir qu'une accusation des Mekkois, dont le Coran se fait l'écho, suppose que le Prophète savait écrire :

« *Ils ont dit : Ce sont des histoires de nos aïeux qu'il s'est écrites et qui lui sont dictées matin et soir* » (XXV, 6).

Il semble vraisemblable que Muḥammad n'était pas illettré et que différentes anecdotes à son sujet, qui sont transmises par la tradition et supposent de sa part une compétence en matière d'écriture, ont un fondement.

La conservation de la prédication par l'écriture a débuté du vivant du Prophète, vraisemblablement en partie sous son autorité. En revanche, l'existence d'une recension complète, réalisée sous son contrôle, reste un point controversé : les historiens sont partagés sur cette question et la tradition musulmane l'écarte complètement – alors qu'elle évoque des notations partielles. Le texte coranique lui-même fait abondamment référence à l'écrit, et ce dès l'époque de la prédication à La Mekke. Pourtant des passages remontant à cette période, notamment XVII, 93, et VI, 7, laissent entendre qu'il n'existait pas alors de recueils des révélations déjà reçues ; les nombreuses invitations contenues dans la sourate XIX, contemporaine des précédentes, à « *mentionner dans l'Écriture* » tel ou tel épisode rapporté laissent supposer d'un autre côté une forme d'enregistrement. On a également fait valoir que la complexité croissante des sourates de la fin de la période mekkoise aurait incité à prendre cette initiative.

Après l'émigration à Médine, les indices à ce propos se multiplient, notamment dans les récits biographiques. Aucun vestige matériel des documents qui pourraient relever de cette étape de la mise par écrit du Coran ne nous est parvenu. Pour Richard Bell, c'est le texte coranique lui-même qui en conserve des traces. Observant dans ce dernier des ruptures qui délimitent des passages d'une longueur analogue, il proposait d'y reconnaître des révélations notées sur ce qu'il appelait un « bout de papier » (désignant ainsi un support de dimensions réduites, le papier n'existant pas à l'époque), la première d'un côté et la seconde, plus tard, sur l'autre. Au moment où, après la mort du Prophète, la recension fut établie, les copistes transcrivirent à la suite les deux textes, ayant perdu de vue le fait qu'il s'agissait d'éléments distincts. Cette explication rend compte de manière assez satisfaisante de certains passages (par ex. LXXV, 13-16, ou LXXXVIII, 17-20), mais son application systématique ne s'avère pas toujours pertinente et ne paraît pas de nature à faire progresser considérablement notre compréhension du Coran.

La mémoire humaine est cependant le premier mode de sauvegarde des révélations du vivant de Muḥammad. Elle n'est *a priori* pas exempte de risque, mais le Coran contient une solution susceptible d'apaiser les consciences puisqu'il fait de l'oubli d'un verset un des moyens de son abrogation selon le plan divin (II, 106 ; voir chap. II). Une des particularités de la transmission orale du Coran peut être mise en relation avec la mémorisation. La tradition musulmane reporte en effet à la période la coexistence de plusieurs *qirâ'ats* – terme traduit en français par « lectures » ce qui est particulièrement peu approprié car il s'agit de la façon de réciter le Coran (voir chap. IV). Une anecdote met en scène deux fidèles qui récitent un même passage de manière légèrement différente et portent cette divergence devant Muḥammad, lequel les renvoie dos-à-dos, déclarant que le Coran a été révélé selon « sept *ḥarfs* ». Il s'agit vraisemblablement là, comme d'autres l'ont déjà remarqué, d'une projection dans le passé d'un état de choses plus récent. Mais cette anecdote permet de comprendre que le Coran existe sous la forme de plusieurs transmissions qui ne présentent à vrai dire entre elles que des divergences mineures.

Pour l'islam, les messages reçus sont la parole de Dieu et les musulmans sont profondément conscients de ce statut qui fait du Coran un livre à part. L'arabe est la langue de la Révélation, ce qui explique également la place éminente qui est la sienne auprès des fidèles, y compris ceux qui ne sont pas arabophones :

« Voici les versets du Livre clair : nous les avons fait descendre sur toi en un Coran arabe » (XI, 1-2).

Comme on le verra plus loin, le Coran s'inscrit dans une histoire de l'humanité jalonnée par des épisodes au cours desquels Dieu a fait connaître Sa parole à des hommes ; les révélations antérieures, par exemple celle des juifs, sont partielles (IV, 44) et le Coran vient apporter l'ultime complément.

À qui s'adresse le message coranique ? Des versets établissent un parallèle entre Muḥammad et des prophètes antérieurs envoyés par Dieu vers les leurs pour leur apporter le message divin ; comme eux, Muḥammad a reçu une mission pour son peuple auquel il parle dans sa langue. Cette définition restrictive de son rôle contraste avec d'autres passages dans lesquels le message muḥammadien est destiné à une plus large audience, soit les hommes (*nâs, bashar*), soit les gens du Livre. Ces différences de perspectives sont à mettre en partie en relation avec les changements introduits par l'émigration à Médine.

Chapitre II

Structure et langue

I. Organisation du texte

1. Les noms du Coran

Le nom *Coran* (plus anciennement, en français, *Alcoran*) dérive de l'arabe : *Qur'ân*, un terme qui apparaît à près de soixante-dix reprises dans le texte, dans des passages qui sont pour la plupart antérieurs à la bataille de Badr (624), comme le verset suivant :

« Voici un livre (kitâb) dont les âyât sont clairement exposés ; un Coran (Qur'ân) arabe, destiné à un peuple qui comprend » (XLI, 3).

Pour la tradition musulmane, il s'agit d'un dérivé du verbe *qara'a*, « réciter » ou « lire ». Friedrich Schwally a proposé au début du ^{xx}e siècle d'y reconnaître un emprunt au syriaque *qeryâna* qui désigne la lecture faite au cours d'un office religieux ; ce rapprochement a été largement repris par les commentateurs contemporains, avec parfois des ajustements. Mais il ne s'agit pas de la seule désignation que reçoit la Révélation dans le texte coranique et le lecteur moderne ne peut manquer d'être frappé par la fréquence avec laquelle le Coran fait référence à lui-même.

Parfois synonyme de *Qur'ân*, le mot *kitâb* (« écrit ; livre ; Écriture »), probablement d'origine araméenne, revient 255 fois dans le texte ; ses acceptions sont diverses et occasionnellement difficiles à cerner, notamment dans les passages où des commentateurs distinguent des allusions à un archétype céleste (par ex. XLIII, 1-4, ou LVI, 76-78). *Kitâb* est également appliqué à la Révélation dans son ensemble, le Coran n'en étant qu'une partie (par ex. X, 37). Figurant à côté de *Qur'ân* et de *kitâb* dans le passage cité plus haut, *âya* est emprunté au syriaque et signifie initialement « signe », avec parfois une connotation miraculeuse, puis dans un deuxième temps « message révélé ». Comme *Qur'ân* ou *sûra* (d'où vient « sourate »), il renvoie à un

composant fondamental de la Révélation qui n'est pas forcément le verset mais un élément plus important ; ce n'est qu'ultérieurement que *âya* a pris le sens de « verset ». D'autres termes, *dhikr*, *dhikrâ* et *tadhkira*, qui suggèrent un « avertissement » ou un « rappel », s'appliquent à la Révélation, de même que le mot *mathânî* qui a été diversement interprété ; un passage où il est question des « sept *mathânîs* » (XV, 87) a été compris par certains exégètes comme une référence à la *Fâtîḥa*, la première sourate du Coran, qui compte sept versets.

2. Les divisions du texte

Le Coran, dans la recension qui est maintenant reçue par l'ensemble des musulmans et à laquelle sera réservée l'appellation de *vulgate* dans les pages qui suivent, compte 114 chapitres ou *sourates*. Dans la tradition musulmane, ces dernières sont désignées par leur titre : celui-ci dérive soit du thème dominant, soit d'un mot frappant, en règle générale au début de la sourate. Ces titres ne font pas partie de la Révélation puisqu'il arrive que plusieurs noms aient servi au cours de l'histoire pour désigner une même sourate. L'origine de cette présentation, qui est indubitablement très ancienne, n'est pas claire : le mot *sûra* figure dans le Coran, mais son sens n'offre aucun éclairage sur la façon dont ces unités textuelles telles que nous les connaissons ont été constituées, encore moins sur la date de cette opération. Des récits de la tradition musulmane montrent Muḥammad donnant des instructions pour qu'un verset récemment révélé soit placé à l'intérieur de telle ou telle sourate. Mais l'historicité de ces renseignements est difficile à établir. Les spécialistes occidentaux sont divisés sur la question : alors que Theodor Nöldeke voyait dans les sourates des structures mises en place au moment de la recension après la disparition du Prophète, son disciple et continuateur, Friedrich Schwally a suggéré, sur la base de l'analyse du texte, qu'une portion importante du Coran avait déjà sa forme définitive du vivant du Prophète, un point de vue partagé au moins en partie par Angelika Neuwirth.

Les sourates sont classées approximativement par ordre de taille décroissante, à l'exception de la première qui compte parmi les plus courtes. Qui a fait le choix de cette disposition ? Les commentateurs avouent leur ignorance à ce propos et admettent que les raisons de ce classement demeurent obscures. Dans son état actuel, il semble faire aussi une place à des groupements fondés sur un élément sans rapport avec la longueur, les « lettres mystérieuses » dont il sera question plus

loin. Dans des recensions concurrentes de la vulgate, établies au vii^e siècle par des Compagnons (convertis du vivant de Muḥammad), l'ordre connaît des variations ponctuelles dont on ignore si elles étaient fondées sur des différences dans le nombre des versets des sourates concernées ; dans ces mêmes recensions, le nombre total des sourates est parfois légèrement différent, notamment dans celle d'Ibn Mas'ūd, un Compagnon du Prophète (mort vers 650), qui n'incluait ni la première (*Fâtiḥa*), ni les deux dernières et celle d'un autre Compagnon, Ubayy (mort en 643), qui en aurait compté 116.

Chacune de ces sourates est divisée à son tour en versets ou *âya*, un terme dont il a été question plus haut. Il ne s'agit pas d'unités textuelles établies *a posteriori* mais d'une caractéristique originelle ; les plus anciens manuscrits ou fragments conservés notent d'ailleurs scrupuleusement les fins de versets. Quoique ces dernières correspondent généralement à des rimes, la structure de la langue arabe laisse subsister par endroits une hésitation entre deux termes qui peuvent l'un comme l'autre correspondre par leur terminaison avec celles des versets qui précèdent ou suivent. Cela explique que la tradition musulmane reconnaisse différents découpages qui débouchent sur de légères différences dans leur nombre tel qu'il est établi dans les transmissions concurrentes ; la vulgate en compte quant à elle 6 236. Il n'est pas exclu qu'un travail d'harmonisation des rimes ait eu lieu par endroits : dans le passage XXIII, 12-16, par exemple, une révélation ancienne (12-14) assonante en *-a* aurait été complétée par de courts éléments s'achevant par *-în* de manière à rimer avec les versets voisins. Cette observation constitue un argument de poids pour ceux qui considèrent que les sourates représentent une modalité ultérieure d'organisation du texte et non un enregistrement factuel de révélations chronologiquement cohérentes.

En tête de toutes les sourates figure une formule identique, la *basmala* : *bismi Llâhi r-Raḥmâni r-Raḥîmi* ; seule la sourate IX fait exception à cette règle : elle serait issue de la séparation en deux de la sourate VIII, très longue à l'origine. Dans le Coran, la *basmala* apparaît en outre au début de la lettre que Salomon adresse à la reine de Saba (XXVII, 30) et, sous une forme parallèle, dans ce qu'une partie de la tradition tient pour la plus ancienne révélation (XCVI, 1). La *basmala* est généralement traduite en français par :

« Au nom de Dieu, le clément, le miséricordieux » (voir chap. III).

Dans les éditions modernes, qui suivent en cela des habitudes qui semblent s'être mises en place progressivement à partir du x^e siècle, le titre de la sourate, suivi de l'indication du nombre des versets et du

lieu de la révélation, est placé en tête de chaque sourate, distingué de la suite du texte par la typographie et/ou par un décor. La *basmala* est quant à elle isolée sur la première ligne.

Très tôt (vers la fin du vii^e siècle ?), une autre façon de diviser le Coran est introduite. Après avoir établi le total des lettres du texte, des savants déterminent les emplacements des différentes fractions de longueur identique, la coupure effective étant placée à la fin du verset concerné : moitié, tiers, quarts, cinquièmes, etc. jusqu'aux trentièmes et soixantièmes. Certaines de ces divisions sont devenues plus populaires que d'autres, notamment les deux dernières, trentièmes (*juz'*) et soixantièmes (*ḥizb*). Elles sont généralement signalées dans la marge des exemplaires du Coran, chaque *ḥizb* étant à son tour subdivisé en quarts. Ces fractions sont à l'origine de l'apparition de corans comptant de deux à soixante volumes (*rab'a*).

3. Les « lettres mystérieuses »

Le texte de 29 sourates commence, après la *basmala*, par une ou plusieurs lettres de l'alphabet arabe, cinq au plus (XIX et XLII) ; certaines sourates débutant de la sorte sont isolées au milieu d'autres qui ne comportent pas ces lettres initiales, certaines sont en revanche groupées et toutes se trouvent placées avant la sourate LXVIII. Lors de la récitation, les fidèles prononcent le nom de ces lettres alors que le texte écrit les présente attachées les unes aux autres selon les règles habituelles de l'écriture arabe. À ce jour, en dépit des efforts des commentateurs depuis treize siècles, aucune explication satisfaisante n'a pu être proposée : en Orient comme en Occident, on a cherché à pénétrer ce mystère et on a suggéré d'y reconnaître, par exemple, des abréviations, des symboles, des moyens d'attirer l'attention ou de classer les révélations. Comme l'écrivait Régis Blachère : « Les pieux musulmans, qui jugeaient vaines les tentatives de percer ces secrets, étaient sans nul doute les seuls à être sages. »

II. Le Coran et sa chronologie

1. Les méthodes traditionnelles de datation

Le style fréquemment compact et allusif du Coran a dès une date

ancienne posé des problèmes de compréhension aux fidèles comme le manifeste la précoce floraison des commentaires, mais surtout de traités dont les titres évoquent, à propos du Coran, les notions d'étrangeté (*gharīb*) ou d'ambiguïté (*mushkil*). En outre, la notion d'abrogé et d'abrogeant (voir ci-dessous) a très tôt réclamé la mise au point d'une chronologie des révélations pour distinguer ce qui du message divin faisait autorité. De ce fait s'est développée une branche du savoir traditionnel consacrée aux conditions qui ont entouré ces dernières, fournissant ainsi les éléments pour les dater, mais aussi pour en comprendre le sens. Les commentateurs ont ainsi enregistré soigneusement ces récits explicatifs. Les interdits alimentaires énumérés dans V, 3, par exemple, reçoivent un complément à la suite d'une question que des païens ont posée à Muḥammad pour le prendre en défaut : la réponse du Prophète implique en effet que les animaux qu'il est interdit de consommer sont licites si les fidèles les égorgent, mais illicites si Dieu est cause de leur mort ; le verset 4 ajoute donc qu'ils doivent avoir été consacrés en Son nom.

Dans bien des cas, l'« indiscrete sagacité » de ces commentateurs qui identifient sans hésitation les allusions ou références les plus vagues ne peut manquer de susciter des réserves ; et pourtant, bien des versets ne trouvent pas d'explication de ce type. Il n'en reste pas moins que le texte du Coran vient, dans une large mesure, en réponse à des situations précises dont certaines peuvent encore être identifiées, au moins de manière approximative, à l'heure actuelle.

2. « Abrogeant et abrogé »

Un lecteur moderne qui entreprendrait de lire méthodiquement le Coran rencontrera un verset relatif à la consommation du vin :

« Ils t'interrogent au sujet du vin et du jeu de hasard ; dis : "Ils comportent tous deux, pour les hommes, un grand péché et un avantage, mais le péché qui s'y trouve est plus grand que leur utilité" » (II, 219).

Un peu plus loin, il trouvera un second passage :

« Le vin, le jeu de hasard, les pierres dressées et les flèches divinatoires sont une abomination et une œuvre du Démon. Évitez-les » (V, 90).

Enfin, la sourate XVI contient un verset qui traite de ce même sujet :

« Vous retirez une boisson enivrante et un aliment excellent des fruits

Aux divergences importantes qui ressortent de la confrontation de ces enseignements, le Coran lui-même apporte une réponse :

« Dès que nous abrogeons unâyaou dès que nous le faisons oublier, nous le remplaçons par un autre, meilleur ou semblable » (II, 106).

La tradition musulmane donne ici au mot *âya* le sens de « verset » et fait de ce texte le fondement de la doctrine de l'abrogeant et de l'abrogé (*al-nâsikh wa'l-mansûkh*) qui fournit un moyen de trancher entre des passages divergents. Celui de la sourate V, dans l'exemple qui précède, abroge II, 219, qui lui-même remplaçait XVI, 67. Un unique verset dit « du glaive » (IX, 5, voir chap. III) est réputé en avoir annulé 124 autres plus anciens. Bien qu'une abondante littérature traditionnelle examine les différents cas susceptibles d'être touchés par cette approche, seule une vingtaine d'entre eux fait l'unanimité des commentateurs musulmans ; et, en tout état de cause, la conviction des croyants que le Coran constitue un tout dont rien ne peut être retranché n'est en rien affectée par cette doctrine.

Son bon fonctionnement implique naturellement de conserver une idée aussi précise que possible de la chronologie des révélations afin de savoir lesquelles sont plus récentes et représentent donc l'état ultime. En outre, l'exégèse classique se réfère de manière suivie aux circonstances qui ont entouré la *descente* (ou révélation) de chaque verset. Tout cela explique l'intérêt précoce porté à la biographie de Muḥammad et à l'histoire de la communauté qui s'était constituée autour de lui. Les savants traditionnels, s'appuyant sur les données évoquées plus haut, sont donc à l'origine d'un premier classement chronologique des sourates dont les principes remonteraient au fondateur de l'exégèse coranique, Ibn 'Abbâs (mort en 688) ; il figure de nos jours dans l'édition du Caire (voir chap. IV) qui suit l'usage apparu dès le ^xe siècle dans les manuscrits de définir chaque sourate comme « mekkoïse » ou comme « médinoïse ». Dans la pratique toutefois, des divergences de point de vue sur cette séquence sont à l'origine de désaccords au sein de la tradition musulmane.

3. Philologie et chronologie

En Europe, au ^{xix}e siècle, ce classement servit de point de départ à la tentative de savants d'établir une chronologie des révélations qui reposerait sur les méthodes que la critique textuelle du texte biblique avait permis de mettre au point. Le travail de T. Nöldeke, qui faisait

suite à celui de Gustav Weil, reste fondamental dans ce domaine : l'étude du style, du vocabulaire et des idées, mais aussi l'identification de références à des événements connus par d'autres sources permettent de proposer une chronologie qui reconnaît quatre périodes dans le Coran : trois correspondent à la prédication de Muḥammad à La Mekke, la quatrième à la phase médinoise. Ce découpage, toujours assez largement admis de nos jours, reprend en partie la distinction depuis longtemps posée par les savants musulmans entre les sourates mekkoises et médinoises. Il fait approximativement coïncider la fin de la première période mekkoise avec l'émigration vers l'Éthiopie (vers 615), tandis que le point de départ de la troisième, vers 620, correspond au retour de Ṭā'if. L'émigration vers Médine, en 622, marque le passage à la période médinoise.

De son côté, Richard Bell a tenté de prendre en compte, dans sa traduction du Coran, les unités originelles de la Révélation que sont les versets ou les groupes de versets formant un ensemble cohérent et de proposer une datation pour chacune d'elles. Lors de la constitution des sourates, selon un processus qui est largement admis, elles furent placées à côté d'autres dont les traits stylistiques n'étaient pas nécessairement identiques. À la différence des savants musulmans traditionnels, R. Bell estimait qu'à ce point des révisions avaient été rendues nécessaires, notamment pour tenir compte des contraintes de la rime : il relevait différents passages où apparaît une « rime cachée » (voir plus haut), ou une rime ajoutée à un passage qui n'en aurait pas comporté initialement (par ex. VI, 95-99). Inversement, des assonances peuvent être interrompues par un élément que R. Bell considérait comme adventice : ainsi la rime *-iyyâ* du début de la sourate XIX, mekkoise, laisse-t-elle la place à d'autres, en *-ûn* et *-îm/în*, aux versets 34 à 40. Comme on l'a noté plus haut, il a en outre proposé de reconnaître dans le Coran lui-même les traces laissées par les supports de fortune utilisés dans un premier temps pour noter les versets : en plusieurs points de sa traduction, il signale des séquences de deux passages de longueur analogue dont l'un tranche avec le contexte ; il s'agirait d'une révélation écrite au verso d'un document utilisé pour un texte antérieur que les compilateurs de l'époque d'Abû Bakr ou de 'Uthmân auraient retranscrits à la suite sans prêter attention au décalage chronologique entre les deux côtés.

À cette approche visant à dater les révélations, R. Bell associait une périodisation du texte en trois phases – dont la première a laissé selon lui peu de traces. D'après son hypothèse, les unités textuelles où est annoncé un « Coran arabe » caractérisent la deuxième phase (« the *Qur'ân* period ») qui s'étend de la fin de la période mekkoise à la première ou deuxième année à Médine (623-624) ; celles de la

troisième sont marquées par le projet d'un Livre (« *Book period* »).

L'idéal d'une connaissance exacte de la chronologie est resté inaccessible et bien des points demeurent obscurs. Pour prendre un seul exemple frappant, le développement qu'un savant du xi^e siècle, al-Wâhidî, élabore à propos de la *Fâtîḥa* est clos par un raisonnement dont R. Blachère notait le caractère « désespéré » : « Il ne nous est pas possible, conclut en effet al-Wahîdî, de dire que l'Apôtre d'Allâh soit resté dix ans à La Mekke, faisant la prière sans la *Fâtîḥa*. C'est là une chose que la raison ne saurait admettre. »

III. La langue du Coran

1. L'arabe du Coran

Un verset cité au début de ce chapitre rappelle qu'il s'agit d'un « Coran (*Qur'ân*) arabe ». Le texte souligne en effet que le Coran est dans « *une langue arabe claire* » (XVI, 103), un point qui a eu une influence considérable sur les études consacrées à la langue et au style du texte coranique par les savants musulmans traditionnels. Associée à d'autres versets, comme le très célèbre :

« Si les hommes et les djinns s'unissaient pour produire quelque chose de semblable à ce Coran, ils ne produiraient rien qui lui ressemble, même s'ils s'aidaient mutuellement » (XVII, 88),

elle a abouti au ix^e siècle à la doctrine de l'inimitabilité (*i'jâz*) du Coran. Sur le sujet de la langue de la Révélation, les points de vue des fidèles et des savants musulmans, d'une part, des chercheurs non musulmans, de l'autre, sont inspirés par des considérations différentes. La foi conduit les premiers à reconnaître un miracle, alors que les seconds cherchent à comprendre les conditions dans lesquelles le texte coranique a pris forme à l'aide des méthodes de la philologie. Ces dernières n'empêcheront pas le Coran de demeurer pour les croyants un livre unique, ni les non-musulmans d'être sensibles à ses beautés.

Partant de la notion de « langue arabe claire » et d'un verset disant que

« chaque prophète (...) ne s'exprimait, pour l'éclairer, que dans la langue du peuple auquel il s'adressait » (XIV, 4),

les savants traditionnels ont établi que le Coran était dans le dialecte de Quraïch, la tribu de Muḥammad, et identique à la langue poétique commune à l'Arabie de cette époque. Depuis le xix^e siècle, les linguistes qui ont analysé le texte ont pris leurs distances avec un point de vue dont le fondement est purement théologique ; à l'heure actuelle, ils proposent deux théories. Dans la première, la plus répandue, la langue du Coran est la *koinè* poétique arabe classique (*'arabiyya*), marquée sur certains points par des particularités dialectales du Hédjaz. Dans la seconde, il s'agit du dialecte de La Mekke qui a été ultérieurement transposé dans la langue poétique classique lors du passage à l'écrit.

2. Vocabulaire et orthographe

En ce qui concerne le vocabulaire, le point de vue traditionnel en islam conduit à considérer que le Coran ne contient aucun mot emprunté à une autre langue, une thèse que tous les commentateurs à l'époque ancienne étaient toutefois loin de partager et dont des travaux récents comme celui d'Arthur Jeffery ont montré l'inanité : des mots d'origine araméenne, éthiopienne, grecque, hébraïque ou syriaque par exemple forment une partie du vocabulaire coranique, la plupart ayant été incorporés à la langue arabe avant l'époque de Muḥammad. La richesse lexicale du Coran, notamment en mots appartenant plutôt au registre de la poésie, n'est pas sans poser des difficultés pour l'interprétation du texte ; l'essor de la lexicographie arabe dès le viii^e siècle s'explique en partie par la nécessité de cerner avec précision le sens des mots du Coran dont certains posent un réel problème d'interprétation. Dans son *Dictionnaire de l'arabe coranique*, Arne Ambros signale plus de 300 difficultés de ce genre – toutes n'ayant certes pas la même portée.

L'injonction de Mâlik ibn Anas (mort en 796) de n'écrire le Coran que selon la graphie ancienne n'a pas été respectée et l'orthographe qui apparaît de nos jours sur les éditions imprimées qui suivent celle du Caire (voir chap. IV) est dans une certaine mesure artificielle : elle ne correspond pas en effet à celle qui fut utilisée sur les plus anciens exemplaires conservés – qui n'ont d'ailleurs pas été pris en compte pour établir ce texte. Elle intègre certaines réformes orthographiques anciennes, notamment celle qui a introduit de manière assez systématique l' *alif* qui note le *a* long. Elle fait aussi usage d'une part du système de notation des voyelles brèves qui a été mis au point au cours des viii^e et ix^e siècles et est devenu courant dans les manuscrits coraniques durant les x^e et xi^e siècles, de l'autre des signes

orthoépiques qui indiquent la présence du *hamza*, de la gémination (*shadda*) ou encore de la quiescence de consonnes (*sukûn*). Elle emploie enfin des signes destinés à guider la lecture qui signalent par exemple la présence ou l'absence de pause selon des règles dont la codification a débuté au x^e siècle. Elle ne conserve pas certaines graphies développées qui apparaissent dans des manuscrits postérieurs à ces réformes et n'est pas d'une totale cohérence : plusieurs termes présentent de légères variations dans la forme du « squelette consonantique » (ou *rasm*) de la vulgate, variations qui n'ont pas d'incidence sur le sens du texte. Telle qu'elle se présente dans l'édition du Caire, l'orthographe coranique est donc le résultat d'un long travail dont les différentes strates sont encore insuffisamment connues.

3. Situations du discours

Pour les musulmans, on l'a vu, le Coran est la parole de Dieu, transmise par l'intermédiaire de l'ange Gabriel (*Jibrîl*) à Muḥammad dont la mission a été de communiquer à ses contemporains les révélations qu'il avait reçues. Il est à l'origine destiné à être dit devant un auditoire ; la présence de dialogues ou de passages au style direct au sein d'unités textuelles narratives vient le rappeler, de même que la pauvreté des indications sur l'identité du locuteur dans ces mêmes passages : des gestes, des changements d'intonation permettaient sans doute aux auditeurs de disposer des repères nécessaires.

Cette situation globale du texte une fois posée, sa lecture révèle des situations plus variées si l'on se place du point de vue de l'identification de qui parle, en dehors bien sûr des dialogues dont il vient d'être question. Dans bien des endroits, Dieu s'exprime effectivement à la première personne du singulier ou du pluriel :

« *Laisse-moi seul avec celui que j'ai créé* » (LXXIV, 11) ; « *Nous les avons ensuite ressuscités...* » (XVIII, 12).

Quand le locuteur s'adresse à son auditeur en utilisant la deuxième personne du singulier, on peut admettre qu'il s'agit également de Dieu qui s'adresse à Muḥammad : le verset qui serait selon certains le point de départ des révélations en est l'illustration : « *Récite au nom de ton Seigneur...* » (XCVI, 1), ou encore les nombreux versets, 323 en tout, commençant par l'injonction : « *Dis !* » (*qul !*). À travers le Prophète, c'est parfois de manière évidente un public plus large qui est concerné, la communauté ou l'humanité tout entière.

Plusieurs passages émanent cependant d'un locuteur dont il est clair

qu'il n'est pas Dieu lui-même : il peut s'agir des anges, par exemple dans XIX, 64. Ailleurs, et ce assez fréquemment, la troisième personne est employée pour parler de Dieu ; un locuteur peut parler de lui-même de cette façon et c'est assurément cette situation qui apparaît dans le passage suivant :

« Dieu est votre maître, lui, le meilleur des auxiliaires ! » (III, 150).

Mais d'autres versets s'expliquent plus difficilement, notamment ceux où le sujet parlant profère des serments comme « *Par ton Seigneur !* » (IV, 65). Dans le cas de la *Fâtîḥa* (voir chap. III), en l'absence de l'impératif *qul* qui ferait de cette sourate une injonction destinée aux fidèles, les premières personnes du pluriel des versets 5 et 6 ne laissent pas de doute sur la nature de ce texte, une prière adressée à Dieu. Peut-être est-ce la raison pour laquelle le Compagnon Ibn Mas'ûd avait choisi de ne pas inclure dans son corpus cette sourate, de même que les deux dernières de la vulgate actuelle (s. CXIII et CXIV).

IV. Le style du Coran

La lecture du Coran, même en traduction, ne peut manquer de laisser percevoir une assez grande diversité de ton. Ces variations, qui ont été soigneusement observées par ceux qui ont étudié la chronologie du Coran, sont liées au contenu des passages concernés, mais aussi – et les deux se tiennent – à leur place dans l'histoire de la Révélation. Celle-ci s'est étendue sur une durée assez longue au cours de laquelle, schématiquement, on est passé d'un mode d'expression vigoureux, voire passionné, à un autre plus posé.

Le style du Coran peut être défini comme une prose rimée (en arabe : *saj'*), dans laquelle la rime de fin de verset peut être répétée autant de fois que souhaité. À l'intérieur d'une même sourate, la rime peut demeurer identique ; dans les sourates de quelque ampleur elle varie : ce sont alors des séquences de versets de terminaison similaire qui se succèdent. Du fait de sa structure, la langue arabe dispose d'un choix de solutions assez étendu : dans les sourates les plus tardives, les terminaisons de pluriels externes en *-ûn* et *-în* constituent une relative facilité par rapport à des passages plus anciens ; dans quelques cas, la rime impose un mot alors que l'usage en fait attendre un autre. D'une manière plus générale, une certaine liberté préside au choix de la rime par rapport à l'habitude prévalant en poésie – il serait parfois plus exact de parler d'assonance. Des adaptations semblent avoir pris place lors de la constitution de ces ensembles plus vastes que sont les

sourates : pour intégrer des versets avec une rime donnée dans un passage où elle était autre, des membres de phrase s'achevant sur la terminaison attendue ont alors été ajoutés (voir par ex. le passage mekkois XXIII, 12-16, où subsiste une « rime cachée » en -a aux versets 12-14). Le recours à un refrain apparaît dans plusieurs sourates, par exemple XXVI et LIV ; dans la sourate LV, le procédé est utilisé de manière si systématique que le lien entre le refrain et le reste du texte se distend.

Dans les premiers temps de la prédication, les révélations sont courtes, les versets ne dépassant pas quelques syllabes et s'achevant sur une même rime. Les serments reviennent fréquemment (XCI, par ex.) et une force poétique incontestable se dégage, comme dans ce début de sourate :

*« Par celles qui galopent, haletantes, / qui font jaillir des étincelles, /
qui surgissent à l'aube, / font alors lever un nuage poudreux / et
pénètrent alors au centre de Jam' » (C, 1-6).*

Le style de ce passage qui appartient aux débuts de la période mekkoise n'est pas sans offrir des similitudes avec des oracles émis par des devins (*kâhin*) de l'Arabie ancienne et conservés par la tradition : le rapprochement avait sans doute été fait par ceux qui écoutaient Muḥammad, suscitant ainsi une dénégation catégorique (LII, 29). De même, lorsque ses ennemis insinuent qu'il est un poète, une révélation vient écarter le soupçon (XXXVI, 69).

Par la suite, les versets des sourates mekkoises s'allongent, tandis que se restreint la variété des rimes observée initialement ; c'est à cette époque qu'apparaissent en fin de verset des appellatifs doubles (par ex. : *al-'azîz al-'alîm*, « le Puissant, l'Omniscient », traduction de R. Blachère). Le ton se fait plus posé, la pensée se développe au sein d'unités textuelles plus amples, moins rythmées ; le lyrisme s'efface pour faire place à un discours argumentatif ou à des récits destinés à emporter la conviction. Les sourates médinoises, qui sont dans l'ensemble les plus longues du Coran, comportent des sections consacrées à des sujets précis. Les rimes, qui viennent clore des versets assez longs, sont beaucoup plus répétitives et laissent souvent l'impression de ne plus répondre à une nécessité interne, mais au besoin de marquer une césure. Il est vrai que les dispositions réglementaires qui forment la substance de maint verset médinois n'offrent guère de place à des formulations inspirées.

Le caractère souvent elliptique et brisé du Coran en rend la lecture ardue. Cela tient en partie à la discontinuité initiale des révélations

qui se trouvent aujourd'hui rassemblées dans les sourates. Parfois, la raison en est le texte lui-même : certains passages ont laissé les commentateurs musulmans dans l'embarras, tel le début de la sourate LXXIX pour lequel ils proposent huit interprétations différentes. Il n'est pas rare que le caractère ramassé de l'expression conduise à suppléer des mots pour parvenir à un sens pleinement satisfaisant. Les commentaires traditionnels (*tafsîr*) remplissent ce rôle, mais pour donner au lecteur une idée approximative de cette difficulté, on se reportera ici aux procédés adoptés par certains traducteurs pour délimiter clairement leurs interventions grâce à des artifices typographiques : ainsi dans cette description du paradis, les élus sont

« *abreuvés d'un [vin] rare et cacheté, / ... / d'un [vin] mêlé [d'eau] du Tasnûm* » (LXXXIII, 25 et 27),

les éléments entre crochets représentant les ajouts destinés à clarifier le sens.

Comme d'autres textes de même nature, le Coran fait appel aux images, souvent empruntées au quotidien de l'auditoire. La métaphore joue un rôle de premier plan dans l'expression coranique. L'abondance des transferts de termes du domaine commercial à celui de la religion a ainsi été mise en évidence. Dans l'ensemble, deux situations peuvent être identifiées : la première a une portée figurative, comme lorsque Dieu invite Muḥammad à « *abaisser [son] aile sur les croyants* », XV, 88), et reste un effet de style. La seconde a suscité de vives discussions entre les théologiens : lorsque le texte coranique attribue des particularités physiques ou émotionnelles à Dieu ou encore lorsqu'il associe Dieu à des objets matériels, la question se pose alors de savoir s'il s'agit de métaphores ou de la réalité. Les comparaisons sont également bien représentées dans le texte, plusieurs apparaissant dans les descriptions du Jugement dernier. Les paraboles sont en revanche assez peu nombreuses ; l'une des plus fameuses est le célèbre « Verset de la lumière » :

« *Dieu est la lumière des cieux et de la terre ! Sa lumière est comparable à une niche où se trouve une lampe. La lampe est dans un verre ; le verre est semblable à une étoile brillante. Cette lampe est allumée à un arbre béni : l'olivier qui ne provient ni de l'Orient, ni de l'Occident et dont l'huile est près d'éclairer sans que le feu la touche. Lumière sur lumière ! Dieu guide, vers sa lumière, qui il veut. Dieu propose aux hommes des paraboles. Dieu connaît toute chose* » (XXIV, 35).

Chapitre III

L'enseignement du Coran

La prédication de Muḥammad s'est déroulée sur une vingtaine d'années, marquées comme on l'a vu par des circonstances changeantes. Aussi l'enseignement du Coran présente-t-il sur tel ou tel point des évolutions dont le détail relève d'études plus poussées que la présentation synthétique proposée ici, laquelle n'évoquera pas non plus, ou très peu, les interprétations retenues par l'exégèse musulmane dont on sait l'importance et la diversité, tant d'un point de vue normatif que théologique.

I. La Fâtiḥa

La première sourate, la *Fâtiḥa* (« la liminaire »), constitue une exception forte au principe qui a présidé au classement suivi dans le Coran. Ses sept versets auraient en effet dû imposer de la ranger parmi les dernières. Le choix qui a été fait de la placer au début invite à la considérer de plus près. Comme on l'a vu, elle se présente comme une prière et, de fait, sa récitation est intégrée au rituel des prières quotidiennes, de telle sorte qu'un fidèle scrupuleux la récite en principe dix-sept fois par jour : elle est sans doute de ce fait le texte coranique le plus familier à l'ensemble des musulmans.

« Au nom de Dieu, le Clément, le Miséricordieux. / Louange à Dieu, Seigneur des Mondes : / le Clément, le Miséricordieux / le roi du Jour du Jugement. / C'est toi que nous adorons, c'est toi dont nous implorons le secours. / Dirige-nous dans le chemin droit : / le chemin de ceux que tu as comblés de bienfaits ; non pas le chemin de ceux qui encourent ta colère, ni celui des égarés. »

La notion d'un Dieu unique, tout-puissant et miséricordieux, apparaît au premier plan, suivie de l'annonce du jour du Jugement dernier auquel Il présidera ; ce Dieu est également susceptible de guider les hommes – et il est rappelé que d'autres ont bénéficié dans le passé de ce secours. Enfin, en second plan et par contraste avec ce rôle de guide

que la *Fâtiḥa* explicite, ce Dieu manifeste sa colère vis-à-vis d'une partie de l'humanité qui suit un autre chemin.

En somme, les thèmes essentiels développés dans le Coran sont exposés dans ce texte, même si la formulation n'est pas, sur la question de la nature divine, aussi nette que la sourate CXII (voir chap. V) qui, dans sa brièveté, met en relief le caractère unique de Dieu plus clairement que la *Fâtiḥa*. Celle-ci ne se présente pas non plus comme un credo et d'autres passages, notamment IV, 136, offrent de ce point de vue une énonciation plus précise :

« Croyez en Dieu et en son Prophète, au Livre qu'Il a révélé à son Prophète et au Livre qu'il a révélé auparavant. Quiconque ne croit pas en Dieu, à ses Anges, à ses Livres, à ses prophètes et au Jour dernier, se trouve dans un profond égarement. »

Mais l'importance de la *Fâtiḥa*, comme l'observe Guy Monnot, tient à ce qu'elle « enseigne au lecteur l'attitude qui le met en harmonie avec l'atmosphère du livre » ; elle le fait d'autant mieux qu'elle lui en propose les éléments fondamentaux que la suite du texte précise et développe. L'un des noms que la tradition musulmane reconnaît à cette sourate, *Umm al-kitâb* (« Mère / Quintessence du Livre ») exprime bien ce caractère fondamental que les théologiens ont abondamment commenté : selon al-Ghazâlî (mort en 1111), elle aborde tous les thèmes constitutifs du Coran, l'essence de Dieu, ses attributs et ses actions, l'au-delà et la rétribution selon les actes ainsi que certaines dispositions légales.

II. Dieu

La *Fâtiḥa* annonce donc d'emblée l'existence d'un Dieu créateur, unique et omnipotent. Son nom, le deuxième mot du Coran, est « *Allâh* ». Étymologiquement, il peut être expliqué comme un mot signifiant : « dieu, divinité », précédé de l'article arabe *al-* ; une forme féminine (*Lât* ou *Allât*) en est d'ailleurs connue dans l'Arabie ancienne. *Allâh* est, dans l'usage pré-islamique, la divinité dominante de La Mekke. Pour les contemporains de Muḥammad, il pouvait s'agir de la reprise d'une appellation générique, ce qui a pu laisser subsister un certain flottement initial auprès de ceux qui restaient fidèles au panthéon traditionnel. Pour Muḥammad et ses adeptes en revanche, il s'agissait d'emblée d'un dieu bien précis, à la fois unique et sans nom véritable, « le Dieu ».

À l'occasion, d'autres appellations sont employées pour le désigner. *Rabb* (« Seigneur ») est plutôt utilisé dans des passages de la période mekkoise, de même que *al-Rahmân* qui a été rapproché par les spécialistes de l'Arabie pré-islamique d'un nom divin connu au Yémen, mais d'origine araméenne. Sa présence dans la *basmala*, la formule liminaire de presque toutes les sourates (*bismillâhîr-Rahmânîr-Rahîmî*), soulève d'ailleurs un problème : on a discuté la question de savoir si *rahmân* et *rahîm* étaient deux adjectifs sur le même plan, ou si le premier, qui peut aussi être un substantif, avait eu à cet endroit la valeur d'un nom propre, reprenant celui de la divinité ancienne avant d'être réduit au statut d'adjectif par l'interprétation musulmane traditionnelle selon laquelle le sens est :

« *Au nom de Dieu, le clément, le miséricordieux.* »

Ultérieurement, en s'inspirant de l'expression « les Beaux Noms » (voir par ex. VII, 180, ou XVII, 110), les musulmans composeront différentes séquences de 99 noms divins trouvés dans le Coran – soit tels quels, soit sous une forme voisine ; sans constituer à proprement parler un catalogue des attributs divins, ces qualificatifs (« les Beaux Noms ») contribuent à définir l'essence de la divinité. Le texte coranique met cependant avec plus d'insistance l'accent sur quelques aspects bien précis. Avec beaucoup de force, le caractère unique de Dieu est souligné dans le Coran : la première partie de la profession de foi musulmane ou *shahâda* ne figure telle quelle qu'une fois dans le texte (XXXVII, 35), mais sa substance est abondamment reprise et développée. Ce message contraste tout d'abord avec le polythéisme encore répandu dans l'Arabie de l'époque de Muḥammad, y compris dans une forme qui reconnaît une divinité majeure, *Allâh*, entourée de créatures célestes de second plan qui intercèdent pour les humains (XXXIX, 3).

Dieu est tout-puissant ; il est tout d'abord créateur :

« *C'est lui qui donne la vie et qui fait mourir. Lorsqu'il a décrété une chose, il lui dit "Sois !" et elle est* » (XL, 68).

Des rappels de la création du monde figurent en plusieurs points du Coran, sans que l'on y trouve toutefois un récit détaillé similaire à celui de la Genèse ; mais l'acte créateur ne se limite pas à cet épisode initial : il se poursuit par exemple dans les phénomènes naturels qui sont à diverses reprises invoqués comme des signes de Sa puissance. De même, Dieu a créé Adam (III, 59), mais il continue à être le créateur de tout être humain (XCVI, 2), tout au long du développement de l'embryon jusqu'au fœtus (XXIII, 12-14).

La toute-puissance de Dieu se manifeste tout au long de la vie de l'homme : ainsi, l'entêtement des Mekkois dans leur refus est le résultat d'un dessein divin :

« Quant aux incrédules : il est vraiment indifférent pour eux que tu les avertisses ou que tu ne les avertisses pas ; ils ne croient pas. Dieu a mis un sceau sur leurs cœurs et sur leurs oreilles ; un voile est sur leurs yeux et un terrible châtement les attend » (II, 6-7).

La notion de prédestination semble en germe dans ce verset ou dans d'autres de même sens (par ex. LXXVI, 30, ou encore IX, 51) ; la volonté divine joue un rôle décisif dans tout ce qui touche à l'existence des hommes, notamment pour les guider dans le droit chemin ou pour les égarer. D'un autre côté, l'être humain est malgré tout responsable de ses actes : c'est du moins ce qui ressort de passages où il est dit, par exemple, que

« si vous évitez les plus grands péchés qui vous sont interdits, nous effacerons vos mauvaises actions et nous vous introduirons avec honneur au paradis » (IV, 31) ou *« Dieu ne dirige pas ceux qui ne croient pas aux signes de Dieu. Un douloureux châtement les attend »* (XVI, 104).

Le Coran recourt à plusieurs reprises à des métaphores et à des comparaisons pour évoquer la figure divine : il est ainsi question de Sa face (par ex. II, 115), de Ses mains (par ex. III, 73) ou de Ses yeux (par ex. XX, 39). Le fameux Verset de la lumière (XXIV, 35) compare la lumière divine à une lampe qui brille dans une niche (voir chap. II) tandis que le non moins célèbre Verset du trône présente Dieu sur son trône céleste :

« Dieu ! Il n'y a de Dieu que lui : le Vivant ; celui qui subsiste par lui-même ! Ni l'assoupissement, ni le sommeil n'ont de prise sur lui ! Tout ce qui est dans les cieux et sur la terre lui appartient ! Qui intercédéra auprès de lui, sans sa permission ? Il sait ce qui se trouve devant les hommes et derrière eux, alors que ceux-ci n'embrassent de sa Science que ce qu'il veut. Son trône s'étend sur les cieux et sur la terre : leur maintien dans l'existence ne lui est pas une charge. Il est le Très-Haut, l'Inaccessible » (II, 255).

La force suggestive de ces passages coraniques explique à la fois leur extraordinaire succès dans la culture islamique et le caractère passionné des discussions qu'ils engendrent.

D'autres créatures spirituelles sont mentionnées dans le Coran. Le

Diable (*shayṭān*), aussi appelé Iblîs, est un ange déchu pour avoir refusé de se prosterner devant l'homme que Dieu venait de créer (II, 34). Dieu lui permet de tenter les hommes, à commencer par Adam et sa femme. À côté de lui apparaissent des démons (le même nom, *shayṭān*, est employé au pluriel) qui accompagnent les incroyants et les poussent au mal (XIX, 83) ; leurs rapports avec les djinns sont assez obscurs : ces derniers peuvent accéder au salut (LXXII, 1-18) ou être damnés (XI, 119) et certains figurent parmi les ennemis des prophètes (VI, 112). Les anges (*malâ'ika*, singulier *malâk*) sont en revanche aux côtés des croyants (VIII, 9), mais interviennent dans d'autres circonstances : ils surveillent les hommes et enregistrent leurs bonnes et mauvaises actions (XIII, 11 ; LXXXII, 10-12), entourent Dieu, portent les messages qu'Il envoie, notamment Gabriel (II, 97) ; ils assisteront au Jugement dernier (II, 210). Une similitude existe entre djinns et anges, puisque Iblîs est tantôt présenté comme un djinn, tantôt comme un ange.

III. Le Jugement dernier et l'au-delà

Le Jugement dernier (*yawm al-dîn*, « jour du Jugement », *yawm al-âkhir*, « dernier jour », et *yawm al-qiyâma*, « jour de la résurrection », sont ses dénominations les plus fréquentes) est très présent dans le Coran : comme on l'a vu, il figure en bonne position dans la première sourate (verset 4), et l'ensemble doctrinal qui le concerne vient en deuxième place en volume après ce qui se rapporte à Dieu. Lorsque le moment viendra, les morts seront rappelés à la vie et l'humanité rassemblée comparaitra devant Dieu ; chacun sera alors jugé en fonction de ses bonnes ou mauvaises actions et dirigé soit vers les joies du Paradis, soit vers les tourments de l'Enfer.

Du point de vue de la chronologie du texte coranique, la place de l'eschatologie est comparativement plus importante dans les sourates les plus anciennes : il est possible en effet que l'annonce du Jugement dernier ait constitué un thème de premier plan dans la prédication de Muḥammad dans les débuts de l'islam. Dans les sourates mekkoises un peu plus tardives, les descriptions de cet événement sont particulièrement saisissantes, même si les épisodes terrifiants qui doivent accompagner le dernier jour sont plus souvent évoqués par des formulations elliptiques que par des descriptions précises et dispersés dans plusieurs sourates plutôt que regroupés dans une

unique présentation.

Des signes annonciateurs indiqueront l'imminence de l'heure : la sourate LXXXI (v. 1-14) en énumère quelques-uns, soleil décroché, étoiles obscurcies, montagnes en mouvement, chamelles grosses négligées, etc., qui feront suite à un bruit éclatant décrit comme une sonnerie de trompette (XXXIX, 68), un grondement de tonnerre (LXXX, 33) ou un cri (XXXVI, 53) ; tous les êtres vivants, sur terre et au ciel « à l'exception de ceux que Dieu voudra épargner » périront alors. La résurrection elle-même sera précédée par une sonnerie de trompette (XXXIX, 68, où elle retentit pour la deuxième fois) :

« La terre brillera de la lumière de son Seigneur. Le Livre sera posé en évidence. Les Prophètes et les témoins viendront. La sentence sera prononcée sur tous, conformément à la Justice. Personne ne sera lésé » (XXXIX, 69).

Le retour des morts à la vie, qui ne s'accompagne pas d'une doctrine de l'immortalité de l'âme, touche l'ensemble de l'humanité, à l'exception de ceux qui sont tombés en combattant pour Dieu ; selon un verset (II, 154), ils sont en effet vivants et semblent donc constituer une exception au lot commun. Des indications éparses précisent la façon dont le Jugement aura lieu : l'humanité est rassemblée et chacun reçoit un livre (*kitâb*) ou des feuilles (*ṣuḥuf*) où ses actions ont été enregistrées ; les justes le reçoivent dans leur main droite, les réprouvés dans leur gauche (LXIX, 19 et 25) ou derrière leur dos (LXXXIV, 10-11). Les uns et les autres lisent le contenu de ce document, et ni la richesse, ni les liens familiaux n'influencent le Juge (XXXI, 33). Selon d'autres passages, des balances établissent le poids relatif des œuvres des hommes (VII, 8-9) ; un interrogatoire, auquel prennent également part les prophètes, permet de déterminer comment se sont comportés « *ceux à qui des messages sont parvenus* » (VII, 6). Ce dernier point implique une évolution entre une phase ancienne où des communautés étaient en bloc vouées à l'Enfer pour avoir refusé de suivre un des envoyés et celle où l'adhésion à la foi – ou son rejet – est décisive pour le salut individuel.

À l'issue de ce moment décisif, les hommes sont dirigés soit vers le Paradis, soit vers l'Enfer, car il n'est pas question d'un état intermédiaire dans le Coran. L'Enfer (*jahannam*), plus souvent appelé « le feu » (*nâr*), est le lieu de l'éternel châtiment – le texte (par ex. III, 88) indique clairement qu'il durera sans fin. Les punitions qui frappent ceux qui y séjournent font en premier lieu intervenir le feu qui brûle les damnés qui doivent le manger et n'ont pour toute boisson qu'un liquide brûlant (VI, 70), du métal fondu (XVIII, 29) ou de l'eau fétide

(XIV, 16). Des fruits « *semblables à des têtes de démon* » (XXXVII, 65), poussant sur l'arbre de Zaqqoum « *qui sort du fond de la fournaise* » (v. 64), ou des épines seront leur aliment, quoique ils soient voués à ne jamais apaiser leur faim (LXXXVIII, 7). Satan ne paraît pas lié à l'Enfer, ni chargé d'administrer les châtements ; ceux qui gardent les lieux et les damnés sont en effet des anges (LXVI, 6).

À ce point près, l'Enfer est le miroir inversé du Paradis où les justes semblent toutefois n'accéder qu'après avoir connu l'Enfer :

« Il n'y a personne de vous qui n'y sera précipité ; c'est un arrêt décidé par ton Seigneur. Nous sauverons ensuite ceux qui craignaient Dieu et nous y laisserons les injustes agenouillés » (XIX, 71-72).

C'est dire l'importance de l'Enfer et de la crainte qu'il inspire dans le message coranique ; certes, les justes en seront retirés, mais la liste de ceux que leurs actions condamnent est longue. Outre quelques individus dont la damnation est annoncée dans le Coran, notamment l'oncle de Muḥammad et sa femme (CXI), les incrédules, les idolâtres, les apostats, les hypocrites et les pervers sont voués au feu, mais aussi ceux qui relèvent de catégories plus spécifiques : ceux qui tiennent la religion pour un jeu, qui ont déserté la bataille, qui se sont moqués des envoyés de Dieu, les meurtriers, les calomniateurs, etc.

Le Paradis (*janna*, « jardin ») se caractérise par la présence d'eau en abondance – des « jardins où coulent les ruisseaux », par exemple (IX, 100). Il est clos et ses portes sont gardées pour ne laisser entrer que les justes. Sous ses ombrages, ces derniers trouvent la paix au milieu des leurs (XIII, 23). Leurs besoins sont assouvis par la consommation de nourritures savoureuses (LII, 22) ou de boissons délicieuses, dont un vin pur qui n'enivre pas (XXXVII, 45-47). Des jeunes vierges aux grands yeux, les houris, seront les compagnes des élus (XLIV, 54), tandis que de jeunes hommes apporteront des coupes. Les justes porteront des vêtements de soie et des bijoux de prix. Les évocations des joies paradisiaques par rapprochement avec des plaisirs concrets que pouvaient envisager les auditeurs de Muḥammad ne sont qu'une approximation, car

« nul ne sait ce que je réserve [aux croyants] en fait de joie comme récompense de leurs actions » (XXXII, 17).

IV. Le « sceau des prophètes »

La présentation de la relation entre Dieu et les hommes s'inscrit dans la perspective d'une histoire d'annonces successives transmises par des prophètes à des peuples qui restent globalement sourds à l'invitation qui leur est faite de reconnaître leur Seigneur et de se laisser guider par Lui. Ce guidage (*hudâ*) que la miséricorde divine offre à l'humanité et que la *Fâtîḥa* demande en son verset 6 trouve son aboutissement avec Muḥammad qui est l'ultime envoyé de Dieu ou, pour reprendre l'expression coranique, le « sceau des prophètes » (XXXIII, 40).

Deux mots sont employés pour désigner ces envoyés : le premier d'entre eux, *rasûl*, qui est appliqué à Muḥammad lui-même, mais également à Noé, Ismaël, Moïse, Lot, Jésus ainsi qu'à trois prophètes arabes (*Hûd*, *Şâlih*, *Shu`aib*) peut être rendu par « messenger ». Le second, *nabî*, est un emprunt à l'araméen ou à l'hébreu et signifie « prophète » ; son apparition dans le Coran correspondrait, selon Richard Bell, à la période médinoise. Il s'applique à Noé, aux envoyés de la tradition biblique et descendant d'Abraham. Certains de ces derniers sont également *rasûl*, en particulier Muḥammad qui est identifié ainsi tardivement. *Nabî* et *rasûl* ne sont donc pas exactement synonymes comme il est possible de s'en rendre compte par l'occurrence des deux termes dans le même verset (par ex. XIX, 51, à propos de Moïse) ; ce qui distingue ceux auxquels s'applique la première désignation, c'est la possession d'un livre. Adam n'apparaît pas dans le Coran comme un prophète, mais occupe une position particulière : Dieu invite notamment les anges à se prosterner devant lui (II, 34).

Les références à l'histoire sont dans une très large mesure réduites à des allusions à une histoire du salut caractérisée par l'envoi successif par Dieu à différentes communautés de personnages chargés d'annoncer un message d'origine divine et d'avertir de la menace d'une punition qui frapperait ceux qui n'obéiraient pas. Cette histoire n'est pas à proprement parler racontée, mais évoquée devant un auditoire qui la connaît déjà ; aussi, à La Mekke, les critiques de Muḥammad ont-ils beau jeu de la dévaluer en la qualifiant de « fables des Anciens ». Ce faisant, ils se replacent dans la situation de ceux qui, avant eux, ont refusé d'écouter l'appel à suivre la « voie droite » : les Mekkois qui ne veulent pas prêter attention à ce que Muḥammad est chargé de leur annoncer s'exposent à un châtement terrible. La répétition de ce scénario devient la preuve de la vérité de la mission de Muḥammad. À Médine, le sens de l'histoire des prophètes s'infléchit pour répondre à la situation nouvelle : Abraham devient alors la figure centrale et sa présence apporte un soutien à l'affirmation de la nature de l'islam en tant que religion abrahamique. Le patriarche n'est ni juif, ni chrétien :

il est un *muslim* car il s'est soumis à Dieu. L'islam constitue ainsi une troisième religion, avec son livre, le Coran, donné à Muḥammad comme par le passé Moïse avait reçu la Torah et Jésus l'Évangile. Les différentes révélations se présentent comme une continuité, comme cela ressort du verset suivant :

« C'est une promesse faite en toute vérité dans la Torah, l'Évangile et le Coran » (IX, 111).

En s'inscrivant dans un plan divin qui intègre des figures de la Bible et du Nouveau Testament, le Coran est amené à prendre position par rapport aux juifs et aux chrétiens. Les relations avec les uns et les autres sont marquées par un destin commun de détenteurs d'une Écriture ou, pour reprendre l'expression coranique, de « peuples du Livre ». Elles sont également influencées par l'évolution de la situation au cours de la période médinoise. À la veille de l'hégire, la place accordée à la figure d'Abraham dans les révélations laissait apercevoir une possible entente avec les juifs. Deux versets médinois illustrent cette orientation :

« Ô fils d'Israël ! Souvenez-vous des bienfaits dont je vous ai comblés. Soyez fidèles à mon alliance ; je serai fidèle à votre alliance. – Craignez-moi ! – Croyez à ce que j'ai révélé, confirmant ce que vous avez déjà reçu. Ne soyez pas les premiers à ne pas y croire » (II, 40-41).

Mais bien vite le ton change et les charges contre les juifs s'accumulent : il leur est reproché de faire preuve d'aveuglement (par ex. II, 87), de pratiquer l'usure (IV, 159) et d'avoir altéré la révélation qui leur avait été confiée (II, 75, ou IV, 46). Le changement d'orientation de la prière en direction de La Mekke doit être replacé dans ce contexte de rupture (II, 142.150).

Vis-à-vis des chrétiens, le Coran ne marque initialement que des réserves à propos de la Trinité et conteste en particulier la nature divine de Jésus :

« Il ne convient pas que Dieu se donne un fils » (XIX, 35).

Une sympathie globale se manifeste :

« Tu constateras que les hommes les plus proches des croyants par l'amitié sont ceux qui disent : « Oui, nous sommes chrétiens ! » parce qu'on trouve parmi eux des prêtres et des moines qui ne s'enflent pas d'orgueil. / Tu vois leurs yeux déborder de larmes lorsqu'ils entendent ce qui est révélé au Prophète, à cause de la vérité qu'ils reconnaissent

en lui » (V, 82-83).

Un verset venant à la suite leur promet même le Paradis. Vers la fin de la période médinoise, cependant, l'appréciation portée par le Coran change. La nature divine de Jésus est clairement niée (IV, 171). En dernier ressort chrétiens et juifs sont réunis dans un même désaveu :

*« Ils ont dit : “Soyez juifs, ou soyez chrétiens, vous serez bien dirigés.”
Dis : “Mais non !... Suivez la religion d'Abraham, un vrai croyant
(ḥanîf) qui n'était pas au nombre des polythéistes” »* (II, 135).

V. Des règles pour la communauté

L'islam est souvent défini comme une religion légaliste, mais le Coran lui-même traite des points de droit de manière confuse et fragmentaire. L'ensemble des versets dont le contenu peut être défini comme « légal » pour la loi musulmane représente un peu moins de 10 % du texte, environ six cents versets dont un grand nombre concernent les femmes. Quelques passages enfin représentent des dispositions relatives au Prophète (par ex. IV, 64-65, XXXIII, 50 et s., etc.) ; ils ne seront pas évoqués dans ce qui suit.

Un commandement général s'impose aux croyants ; selon une formulation qui revient à plusieurs reprises dans le Coran :

« Ils ordonnent ce qui est convenable, ils interdisent ce qui est blâmable » (IX, 71).

Le texte coranique fixe de manière plus précise aux musulmans un certain nombre de devoirs, dont la première est assurément l'affirmation de leur appartenance à l'islam qui se fait en prononçant la *shahâda* – dont la formulation n'apparaît d'ailleurs que partiellement dans le Coran (XXXVII, 35). D'autres obligations y sont en revanche énoncées de manière plus précise, au moins en ce qui concerne leur nature. La prière (*ṣalât*) vient au premier rang de celles dont le Coran fait état, sans que soit toutefois édictée la façon dont le fidèle doit l'accomplir, ni spécifiés d'autres moments pour la faire que l'aube, le crépuscule (XVII, 78 ; également la nuit : XI, 114) et un moment intermédiaire (II, 238). Une veillée de prières en usage à La Mekke fut en revanche abrogée ultérieurement (LXXIII). Il est précisé que, pour accomplir valablement ses dévotions, il ne faut être ni ivre, ni impur :

dans le second cas, des ablutions permettent de se purifier (V, 6 ; IV, 43). Le musulman doit s'orienter vers La Mekke pour prier et non plus vers Jérusalem comme cela fut un temps le cas à Médine jusqu'à la rupture avec les juifs (II, 142-150). Le vendredi, les activités économiques doivent être interrompues au moment de l'appel à la prière (LXII, 9-10) ; mais il est permis de raccourcir cette dernière si l'ennemi menace (II, 239 ; IV, 101-103).

L'aumône (*zakât*, également *ṣadaqa*) est une deuxième obligation à laquelle le musulman doit se soumettre. Établie dès la période mekkoise, elle semble associer l'expiation de fautes passées à l'aide apportée à ceux qui en ont besoin (LVIII, 12-13). Les bénéficiaires sont ainsi définis :

« Les aumônes sont destinées : aux pauvres et aux nécessiteux ; à ceux qui sont chargés de les recueillir et de les répartir ; à ceux dont les cœurs sont à rallier ; au rachat des captifs ; à ceux qui sont chargés de dettes ; à la lutte dans le chemin de Dieu et au voyageur » (IX, 60).

Les buts poursuivis sont donc à la fois charitables et politiques, le Coran prévoyant l'utilisation des sommes collectées pour gagner à la cause de l'islam « les cœurs à rallier » et pour soutenir les combattants. En revanche, ni le montant de l'aumône (une dîme à l'origine ?), ni les conditions de sa collecte ne sont explicités.

Troisième obligation inscrite dans le texte coranique, le jeûne (*ṣiyâm*, *ṣawm*) a connu des changements de modalité au cours de la prédication de Muḥammad, bien que certains points restent obscurs. Il se serait agi initialement d'une reprise du jeûne juif de Yom Kippour lors des débuts de la période médinoise, que la détérioration des relations avec les juifs aurait amené à modifier en un jeûne « durant des jours comptés » (II, 184), mais selon des modalités très strictes, notamment sur le plan sexuel, qui furent assouplies ultérieurement (II, 187). Le mois de ramadan, associé à la révélation du Coran, est enfin fixé dans toute sa durée pour ce jeûne (II, 185) ; cette ultime évolution, qui suit de peu la victoire de Badr, pourrait selon certains commentateurs correspondre à une action de grâce. À partir de ce moment, l'abstention totale de nourriture et de boisson et l'abstinence sexuelle entre le lever et le coucher du soleil deviennent la règle.

Le Coran définit enfin dans ses grandes lignes le pèlerinage (*ḥajj*) à La Mekke (XXII, 26-29). À l'époque pré-islamique déjà, on se rendait dans cette ville, peut-être aussi sur des sites périphériques, pour accomplir un pèlerinage. La modification introduite par le Coran tient à l'intégration de ce rite dans la religion d'Abraham : ainsi est

consommée la rupture entre le sanctuaire et le polythéisme, mais c'est également une prise de distance vis-à-vis du judaïsme vers la même époque où la direction de la prière est changée. Pas plus que pour la prière, le texte coranique ne donne d'indications précises sur les rites du ḥajj.

Il est plus difficile de rendre compte de la notion de *jihād* telle qu'elle apparaît dans la Révélation. Les termes dérivés de la racine *jhd* concernent des actions impliquant un effort dont la nature ne peut être définie avec certitude, sauf dans un tiers des occurrences où des activités belliqueuses sont concernées (V, 54, par ex.). La doctrine coranique relative à la guerre, essentiellement formulée dans des passages médinois, est surtout associée à la racine *qtl*, en particulier dans deux versets célèbres, celui « du tribut »,

« Combattez : ceux qui ne croient pas en Dieu et au Jour dernier ; ceux qui ne déclarent pas illicite ce que Dieu et son Prophète ont déclaré illicite ; ceux qui, parmi les gens du Livre, ne pratiquent pas la vraie religion. Combattez-les jusqu'à ce qu'ils paient directement le tribut (jizya) après s'être humiliés » (IX, 29),

et celui « du glaive »,

« après que les mois sacrés se seront écoulés, tuez les polythéistes (mushrikûn), partout où vous les trouverez ; capturez-les, assiégez-les, dressez-leur des embuscades. Mais s'ils se repentent, s'ils s'acquittent de la prière, s'ils font l'aumône (zakât), laissez-les libres » (IX, 5).

Le terme *mushrikûn* (« associateurs, polythéistes ») désigne ceux qui ne sont ni musulmans, ni juifs, ni chrétiens, comme cela ressort de passages où il est associé aux « peuples du Livre » :

« Ceux d'entre les gens du Livre qui sont incrédules et les polythéistes... » (II, 105).

Lors de la période mekkoise, les interdits alimentaires païens qui conduisent à refuser les dons de Dieu avaient fait l'objet de critiques (VI, 138). Ultérieurement, un verset médinois établit que les aliments acceptables pour les gens du Livre le sont aussi pour les musulmans (V, 5) ; mais il s'agit là d'une disposition temporaire s'intégrant à la tentative faite pour rallier la communauté juive. Le texte coranique spécifie en effet par la suite que les interdits alimentaires de la loi mosaïque sont en réalité une punition (IV, 160) et édicte des réglementations relativement simples pour les fidèles : ceux-ci doivent s'abstenir de consommer

« la bête morte, le sang, la viande de porc ; ce qui a été immolé à un autre que Dieu ; la bête étouffée, ou morte à la suite d'un coup, ou morte d'une chute, ou morte d'un coup de corne, ou celle qu'un fauve a dévorée – sauf si vous avez eu le temps de l'égorger – ou celle qui a été immolée sur des pierres » (V, 3),

et doivent d'autre part consommer les autres animaux

« après avoir invoqué sur eux le nom de Dieu » (v. 4 ; voir aussi XVI, 114-119 ; VI, 118-121, 136-146 ; II, 168-173 ; V, 93-96).

Le vin, d'abord licite (XVI, 67), est finalement interdit lui aussi (V, 90) ; il sera désormais l'un des plaisirs réservés aux élus au Paradis.

La société telle qu'elle apparaît dans le Coran peut être définie comme une société patriarcale où la position de l'homme est supérieure à celle de la femme :

« Les hommes ont autorité sur les femmes, en vertu de la préférence que Dieu leur a accordée sur elles, et à cause des dépenses qu'ils font pour assurer leur entretien » (IV, 34 ; également II, 228).

Pour l'homme et la femme croyants, qu'ils soient libres ou esclaves, le mariage est un état vers lequel ils doivent tendre. C'est dans ce cadre que les relations sexuelles sont licites (le concubinage, avec des femmes esclaves, offrant à l'homme une autre possibilité dans ce domaine), à condition de respecter certaines règles dans le choix du conjoint.

« Vos femmes sont pour vous un champ de labour : allez à votre champ, comme vous le voudrez, mais faites, auparavant, une bonne action à votre profit » (II, 223).

Le Coran prévoit de sévères punitions pour l'adultère dont la preuve doit être apportée par quatre témoins visuels : les coupables reçoivent cent coups de fouet (XXIV, 2). S'il s'agit d'une esclave, sa peine est la moitié de celle d'une femme libre. Interdiction est faite d'épouser un (ou une) polythéiste (II, 221), mais il est précisé qu'un homme est en droit d'épouser une femme

« de bonne condition faisant partie du peuple auquel le Livre a été donné » (V, 5).

Un homme peut avoir jusqu'à quatre épouses, mais une femme ne peut avoir qu'un seul époux à un moment donné ; le Coran souligne cependant que le mari doit disposer des moyens d'entretenir sa famille

(IV, 3). Le mariage fait l'objet d'un contrat entre le représentant légal de la future épouse et le futur mari (II, 237). Ce dernier s'engage à payer une dot (IV, 24, par ex.) qui reste la propriété de l'épouse, laquelle peut seule en disposer ; le règlement de l'intégralité de la somme n'est dû qu'après consommation du mariage (II, 236-237). Le mari dispose de l'autorité sur sa femme : si elle est désobéissante, il peut l'admonester et même la battre (IV, 34). Le divorce est aisé, mais le Coran recommande de prendre le temps de la réflexion et invite le mari à faire preuve de justice et à rechercher un accord (IV, 19 et 129). En cas de différend profond, deux arbitres choisis dans les deux familles doivent tenter de rapprocher les deux époux (IV, 35). Même si cette médiation échoue, des délais sont prévus avant que le divorce ne devienne définitif : après la séparation la femme doit respecter une période de quatre mois afin de déterminer si elle est ou non enceinte de son mari précédent.

Les règles régissant les successions sont exposées avec quelque détail dans des révélations qui appartiennent à la période médinoise (II, 180-182 ; V, 106-108). L'une d'elles recommande de faire un testament (II, 180), sans qu'il soit précisé qu'il doit prendre une forme écrite. La répartition de la succession se fait selon un système qui considère que les femmes ont droit à la moitié de ce à quoi peut prétendre un homme (IV, 11) ; son détail, qui figure en IV, 11-12 et 176, a fait par la suite l'objet d'élaborations complexes pour résoudre les points les plus délicats.

Le Coran ne comporte que des indications éparées pour régler la vie de la société, en dehors naturellement de ce que son enseignement implique. Dans la sphère économique, il convient de rappeler l'encadrement du droit successoral, déjà évoqué. Un autre type de redistribution, celle du butin réalisé lors des razzias, voit également ses règles définies (VIII, 41). L'interdiction de l'usure, qui apparaît au cours de la période médinoise, pourrait avoir visé initialement les juifs (IV, 161) ; elle est en tout cas appliquée sans restriction aux musulmans (III, 130). Certaines activités sont illicites, soit que le texte coranique le déconseille, comme la prostitution des esclaves de sexe féminin, soit que cela découle d'une autre interdiction, par exemple la vente de vin ou de chair de porc. Les reconnaissances de dettes doivent être mises par écrit, ou devant témoins (II, 282) ; le respect des engagements est par ailleurs rappelé (XVI, 91).

Le Coran reconnaît l'esclavage, mais souligne la nécessité pour les maîtres de bien traiter ceux qui sont dans cette condition (IV, 36), et fait de l'affranchissement de l'esclave une œuvre méritoire (XXIV, 33). Les esclaves femmes, on l'a vu, peuvent devenir les concubines de leur

maître ; en revanche, il est déconseillé de les forcer à se prostituer (XXIV, 33).

Pour les crimes et délits, qui, comme le meurtre, le vol ou l'adultère, sont condamnés dans le Coran, des peines sont définies. Dans le cas du meurtre, une distinction est faite entre l'accident, réglé par le prix du sang versé à la famille de la victime et par un geste de pitié (IV, 92-93), et l'homicide volontaire qui est régi par le droit du talion :

« Ne tuez pas l'homme que Dieu vous a interdit de tuer, sinon pour une juste raison. Lorsqu'un homme est tué injustement, nous donnons à son proche parent le pouvoir de le venger » (XVII, 33).

Il est vrai qu'un autre verset (II, 178) paraît difficilement conciliable avec ce qui vient d'être énoncé puisque la distinction entre meurtre et accident n'intervient pas et que le talion semble pouvoir s'appliquer à d'autres que le meurtrier, pourvu qu'ils soient de même statut que lui. En cas de vol,

« tranchez les mains du voleur et de la voleuse : ce sera une rétribution pour ce qu'ils ont commis » (V, 38).

Mais si homme et femme sont égaux face au châtiment, la femme ne « vaut », comme cela est le cas pour les successions, que la moitié d'un homme s'il s'agit de son témoignage (II, 282).

Le Coran propose enfin un certain nombre de recommandations relatives au savoir-vivre : ainsi les croyantes doivent-elles

« rabattre leurs voiles sur leurs poitrines » (XXIV, 31),

les croyants sont invités à demander la permission d'entrer dans la maison d'autrui (XXIV, 27-29), à ne pas se moquer des autres (XLIX, 11)...

Bien que le calendrier lunaire hégirien ait seulement été instauré sous le règne du calife 'Umar (634-644), le Coran contient quelques indications sur la division du temps : référence au cycle lunaire (X, 5), nombre de mois, existence de quatre mois sacrés (IX, 36). En revanche, la pratique ancienne d'intercaler un mois tous les trois ans pour compenser le décalage par rapport à l'année solaire est condamnée (IX, 37).

La doctrine de l'islam de même que la Loi (*charī'a*) n'ont reçu leur formulation complète que plusieurs décennies après la mort de Muḥammad ; dans l'élaboration de ce système, le Coran a constitué

une source, importante certes, mais pas unique. Sur bien des points, les savants traditionnels ont tiré argument des passages qui leur semblaient de nature à étayer leur argumentation. Ainsi, certains exégètes ont retenu II, 6-7, ou XIV, 4, pour considérer que la prédestination est inscrite dans la Révélation, alors que les partisans d'une lecture du Coran laissant sa place au libre arbitre mettent en avant des versets comme IV, 31.

Chapitre IV

La transmission du texte

L'histoire du texte du Coran nous apparaît aujourd'hui comme le résultat d'un processus plus complexe que ne le laissaient penser les récits qui se sont peu à peu imposés à la communauté musulmane. Certes, le canevas général n'est pas fondamentalement bouleversé et l'hypothèse élaborée par John Wansbrough à ce sujet s'avère en dernier examen irrecevable ; dans un livre paru en 1977, ce chercheur avait en effet suggéré que la mise par écrit n'était pas antérieure à la fin du viii^e siècle. Mais l'idée largement répandue selon laquelle le texte que nous connaissons actuellement est rigoureusement identique à celui qu'a fait établir le calife 'Uthmân est à sa façon excessive.

I. La collecte du texte

1. Sources arabes

L'exploitation des sources arabes s'avère délicate dans la mesure où les renseignements qu'elles transmettent concordent parfois difficilement – quand elles n'offrent pas des versions divergentes pour un même événement. Ce qui suit est donc une présentation volontairement simplifiée de ces récits. Ces derniers s'accordent pour affirmer qu'il n'existe pas au moment de la mort de Muḥammad en 632 de texte continu de la révélation sous forme d'un livre. Cela ne veut pas dire que rien n'aurait été mis par écrit : la tradition est également unanime pour faire remonter les débuts de la transmission écrite à l'époque même de la prédication de Muḥammad, dans la mesure où des fidèles prennent alors l'initiative de noter des révélations, mais également parce que Muḥammad en aurait lui-même dicté à des « scribes de la Révélation ». D'autre part, un certain nombre de fidèles ont mémorisé le Coran dans son ensemble et peuvent le réciter. La situation se trouve modifiée par la bataille de 'Aqrabâ (début 633) contre Musailima, qui s'était proclamé prophète ; plusieurs des musulmans qui connaissent par cœur le Coran y trouvent la mort, ce qui fait

craindre à ‘Umar, l’un des Compagnons, que le texte ne vienne à disparaître. Il s’en ouvre au calife Abû Bakr (règne de 632 à 634) et finit par le persuader de consigner par écrit l’ensemble des révélations pour éviter qu’elles ne soient perdues. Un jeune Médinois, Zaïd ibn Thâbit, se voit confier cette lourde tâche qu’il n’accepte pas sans réticences ; d’un autre côté, ses qualifications le recommandent pour ce travail car il a été l’un des scribes de Muḥammad, connaît le Coran par cœur et sait écrire non seulement l’arabe, mais aussi le syriaque (et peut-être l’hébreu selon certains récits).

Zaïd s’acquitte seul de sa mission en faisant appel aux documents hétéroclites (tessons, pierres plates, omoplates de chameau, pétioles de palme, etc.) sur lesquels ont été notés des passages coraniques et à la mémoire de ses contemporains. Le tout est transcrit sur des « feuilles » (*ṣuḥuf*) qu’il remet au calife. Le statut de cette recension pourrait n’avoir pas été bien différent de celles que, vers la même époque semble-t-il, d’autres Compagnons de Muḥammad, notamment ‘Alî, Ubayy et Ibn Mas‘ûd, constituent pour leur propre usage, autrement dit celui de notes à caractère personnel. Les « feuilles » d’Abû Bakr passent bien à son successeur, ‘Umar (règne de 634 à 644), l’inspirateur de cette entreprise, mais à la mort de ce dernier, sa fille Ḥafṣa, une des veuves de Muḥammad, en hérite et non, comme on aurait pu l’attendre, le nouveau calife, ‘Uthmân (règne de 644 à 656).

Sous ce dernier, des divergences dans la façon de réciter le Coran se font jour. Selon les récits traditionnels, c’est lors de la campagne d’Arménie (vers 650) que le commandant en chef des troupes musulmanes, Ḥudhaïfa, se rend compte de ces différences et, alarmé, va trouver le calife, lui demandant de prendre des dispositions pour éviter que « les membres [de la communauté] ne soient, sur le Livre, dans un désaccord similaire à celui des juifs et des chrétiens ». ‘Uthmân prie alors Ḥafṣa de lui prêter les « feuilles » que lui avait laissées son père. Il charge Zaïd, celui-là même qui avait compilé le recueil d’Abû Bakr, de procéder à la recension du texte coranique en accord avec les membres d’une commission formée à cet effet. L’entreprise aboutit à la constitution de ce qu’on appelle la « vulgate ‘uthmânienne » et à l’envoi dans les grandes villes de l’empire de copies du texte qui va servir de base à la transmission écrite ultérieure. Au terme de ce processus, ‘Uthmân donne l’ordre de détruire tous les autres documents écrits, simples feuilles ou volumes.

2. Les récits traditionnels et la critique historique

Les historiens n'ont pas manqué, depuis longtemps, de relever dans ces récits des incohérences touchant les diverses phases du processus. Relevons quelques exemples : la recension réalisée sous Abû Bakr ne résout pas le problème posé par 'Umar puisque, au terme de l'opération, la communauté ne dispose toujours pas d'un texte reconnu par tous. La tradition elle-même permet de douter qu'un nombre important de musulmans connaissant le Coran par cœur aient trouvé la mort à 'Aqrabâ. Les noms des membres de la commission qui, autour de Zaïd, auraient mis au point la recension 'uthmânienne varient selon les sources, alors que ce point est pour l'islam d'une importance capitale. Les historiens ont également observé le caractère peu vraisemblable de la destruction, ordonnée par 'Uthmân, des textes antérieurs, remontant à l'époque même de la prédication de Muḥammad, alors que l'on sait que des recueils de certains Compagnons continuent à être utilisés. Des transmissions tant orales qu'écrites autres que la vulgate 'uthmânienne sont en effet encore attestées au x^e siècle. Les renseignements dont nous disposons à leur sujet font effectivement apparaître quelques divergences par rapport à la vulgate : de petites variantes textuelles, un classement parfois légèrement différent des sourates et un nombre total de ces dernières inférieur dans un cas, celui de la recension d'Ibn Mas'ûd, et supérieur dans un autre (voir chap. II). Un fragment ancien récemment trouvé au Yémen confirme l'existence de ces variations dans l'ordre des sourates : comme chez Ibn Mas'ûd, la sourate XXVI y est suivie par la sourate XXXVII, preuve s'il en était besoin que des exemplaires non canoniques ont bien survécu.

Enfin, examinant l'initiative même de mise par écrit, ils ont noté que le texte coranique s'inscrit dans une logique de constitution d'un recueil destiné à la récitation ; le Coran lui-même se désigne d'ailleurs comme un écrit/livre. La mémorisation joue assurément un rôle important, mais l'exemple de la pratique des poètes dont les transmetteurs font usage de notes invite à penser que, pour un texte d'une plus grande ampleur comme le Coran, un passage à l'écrit s'imposait. La discussion porte surtout sur le moment où ce passage s'est produit, certains l'envisageant au cours de la fin de la période mekkoise, d'autres le plaçant peu de temps après l'installation à Médine.

Il est vrai que John Wansbrough défendait, comme on l'a vu, l'idée selon laquelle le texte, tel que nous le connaissons, a été transcrit tardivement et suggérait comme date la plus haute envisageable pour cette opération la fin du viii^e siècle. Les vestiges matériels d'une transmission écrite conforme à la vulgate 'uthmânienne et datant au plus tard de la fin du vii^e siècle ont définitivement écarté une telle

possibilité. La question d'une mise par écrit de l'intégralité du Coran sous la supervision de Muḥammad reste en revanche posée : John Burton a fait cette supposition qui se heurte bien sûr aux données de la tradition. D'une manière générale, l'idée que des rédactions des révélations, au moins partielles, existaient du temps de Muḥammad est à l'heure actuelle retenue ; la question de savoir si les sourates ont dès cette époque pris la forme qui est la leur continue à opposer ceux qui considèrent qu'elles sont apparues tardivement et ceux qui tiennent pour vraisemblable sur ce point une initiative, éventuellement ponctuelle, de Muḥammad. C'est notamment, on l'a vu, l'opinion défendue par Richard Bell et, à sa suite, par W. Montgomery Watt.

La constitution presque simultanée de recensions concurrentes fait ressortir les enjeux de cette opération : les recueils sont des instruments de pouvoir ou d'opposition, associés à des groupes dont les intérêts divergent. La démarche du calife 'Uthmân, qui envoie des exemplaires dans les villes importantes et inaugure ainsi un processus de diffusion du texte écrit, rompt avec une tradition sans doute ancienne dans laquelle l'écrit relève de la sphère privée ; il fait de l'islam une culture du livre. La destruction des exemplaires antérieurs, qui s'accorde bien avec son projet, lui est vivement reprochée et par la suite différents milieux hétérodoxes évoqueront les altérations qu'aurait subies le texte de la vulgate 'uthmânienne.

II. La transmission écrite

1. L'évolution du système de notation

L'écriture arabe est un système alphabétique défectif dont les particularités ont pesé sur la transmission écrite : le nombre des signes disponibles (18 en position finale ou isolée, mais seulement 15 à l'intérieur d'un mot) ne correspond à celui des consonnes et semi-voyelles (28) que si des traits ou des points (de un à trois) sont placés au-dessus ou en dessous des homographes afin de les distinguer, les diacritiques. Ce sont ces signes qui constituent le *rasm* ou « squelette consonantique », autrement dit ce qu'un scripteur trace sur le papier en écrivant de l'arabe, étant entendu qu'il peut s'abstenir de noter les diacritiques. Le *rasm* conserve une part d'ambiguïté car ni les voyelles brèves, ni certaines particularités de prononciation ne l'accompagnent. Le mot *kutub* (« livres »), les formes verbales *kataba* (« il a écrit ») et

kutiba (« il a été écrit ») sont identiques sur le papier ; pour les différencier et permettre à un lecteur de les reconnaître à coup sûr, il faut ajouter des signes vocaliques qui sont portés au-dessus ou en dessous des lettres qu'ils accompagnent, plus éloignés de ces dernières que ne le sont les diacritiques. De même, pour distinguer les formes verbales simple *kadhaba* (XXXIX, 32) et intensive *kadhhaba* (XXXIX, 25), il faudra avoir recours à un signe spécifique (*shadda*) ; il en ira de même pour marquer l'absence de voyelle (*sukûn*) ou l'attaque vocalique (*hamza*). Ces dernières notations, qui contribuent à l'articulation correcte, sont dites orthoépiques.

L'arabe utilise pour désigner les copies du Coran, qu'elles soient manuscrites ou imprimées, un terme spécifique : *muṣḥaf*. À quelle époque remontent les plus anciens exemplaires conservés ? Dans la littérature traditionnelle, il est relativement fréquent de trouver signalée la présence du *muṣḥaf* de 'Uthmân ou d'un des Compagnons dans telle ou telle ville ; de nos jours encore, plusieurs institutions, au Caire, à Istanbul, à Tachkent, etc., disent en posséder un. À cette date, tous les manuscrits attribués à ces figures illustres des débuts de l'islam se sont avérés sans exception être des corans de date postérieure, généralement du ix^e siècle, qui ont été augmentés d'une signature (ou plus exactement d'un colophon) apocryphe ou qu'une tradition parallèle a assignés à tel ou tel.

Nous ne savons donc pas à quoi ressemblaient les exemplaires 'uthmâniens, mais des copies anciennes, datables de la seconde moitié du vii^e siècle, ont été conservées : il s'agit de fragments plus ou moins substantiels qui permettent de nous faire une idée de l'apparence des corans de cette époque. Ils sont bien différents des exemplaires modernes par leur notation, passablement défectueuse sur plusieurs points. Les copistes emploient relativement peu les points diacritiques et la vocalisation est totalement absente : ainsi les formes verbales *yaktubu*, *taktubu* et *naktubu*, respectivement 3^e et 2^e personnes du singulier et 1^{re} du pluriel (« il écrit, tu écris, nous écrivons »), peuvent-elles se présenter de la même façon sur le parchemin si la première lettre n'est pas ponctuée. Enfin l'orthographe est imprécise et ne permet pas par exemple de distinguer entre *qâla* (« il a dit ») et *qul* (« dis ! »). Pour lire correctement ces manuscrits, il est donc nécessaire de connaître préalablement le texte, ce qui jette un doute sur la motivation alléguée par la tradition pour expliquer l'entreprise de 'Uthmân qui aurait voulu fixer le Coran par écrit pour prévenir toute divergence dans sa récitation.

Ce but ne sera atteint que deux siècles plus tard, au terme d'une série de réformes ou d'initiatives qui compléteront le *rasm* 'uthmânien.

Dans un premier temps, ce dernier est modifié par l'ajout, aux emplacements appropriés, de la lettre *alif* pour noter plus systématiquement le *a* long ; ainsi disparaît l'ambiguïté entre *qâla* et *qul* et dans les situations similaires. Les voyelles brèves, qui ne sont pas incluses dans le *rasm*, commencent à être portées irrégulièrement sur les manuscrits peut-être vers le début du viii^e siècle : des points, de couleur rouge principalement, indiquent par leur position par rapport à la lettre-support les trois voyelles de l'arabe, *a*, *i* et *u*. Plus tard, le système de vocalisation qui est en usage de nos jours est mis au point et se répand progressivement à partir de la fin du ix^e siècle ; conservant dans un premier temps la couleur rouge, il est ensuite marqué à l'encre comme le *rasm*. Les signes orthoépiques suivent à peu près la même évolution, avec un léger retard peut-être : imparfaitement indiqués au départ par des points d'une autre couleur que le rouge, ils prennent la forme spécifique qu'ils présentent encore aujourd'hui vers la fin du ix^e siècle. Curieusement, les points diacritiques, connus et utilisés dès les débuts, ne se généralisent que lentement : au ix^e siècle, il n'est pas rare de trouver des *muṣḥafs* très incomplètement pourvus de diacritiques. Au x^e siècle en revanche, tout est en place pour que la lecture d'une copie de Coran ne laisse pratiquement aucune possibilité d'erreur à un fidèle qui connaîtrait le système alphabétique sans avoir appris par cœur le texte : l'objectif fixé par 'Uthmân est alors pleinement atteint.

2. L'évolution du muṣḥ

Le *muṣḥaf* a également connu d'autres évolutions, mais formelles celles-là. Les vestiges les plus anciens de la transmission manuscrite se présentent tous comme des *codex*, c'est-à-dire des livres réalisés par assemblage en cahiers de feuilles pliées en deux, les cahiers étant cousus entre eux par un fil passant le long de leur pliure centrale ; une reliure pouvait protéger l'ensemble. Cette forme de livre est dominante au vii^e siècle dans les régions voisines de l'Arabie ; elle a alors supplanté le rouleau de l'Antiquité, à l'exception notable de la Torah qui, comme on sait, lui est restée fidèle. Les premiers corans sont copiés en format vertical, sur parchemin, dans une écriture dite « du Hédjaz » (*ḥijâzî*) qui se caractérise par son apparence élancée et l'inclinaison de certaines lettres vers la droite. Les copistes paraissent œuvrer avec une grande latitude pour tout ce qui concerne l'allure de l'écriture et emploient l'orthographe défectueuse dans la notation du *a* long qui a été signalée plus haut.

Dans une deuxième étape, qui a d'ailleurs pu chevaucher la

précédente, une régularisation de la forme des lettres s'opère : de ce moment peut-être date l'apparition de la calligraphie dans la copie du Coran. Il serait tentant de rapprocher cette évolution des réformes entreprises par le calife omeyyade 'Abd al-Malik (de 685 à 705) qui introduit pour sa chancellerie l'usage de la langue et de l'écriture arabes. Des similitudes entre les graphies observées sur des inscriptions datant de son règne et celles qui sont employées sur certains fragments coraniques où l'orthographe suit encore les habitudes propres au *ḥijâzî* peuvent en tout cas le laisser supposer.

Presque à la même époque, d'après une datation au Carbone 14, des feuillets provenant d'un coran de grandes dimensions et conservés à Sanaa montrent l'émergence d'une écriture plus grasse et plus ramassée sur la ligne de base. L'esthétique qu'elle représente s'impose pour plus de deux siècles et coïncide avec un changement dans le format des manuscrits qui de vertical devient oblong. La tradition musulmane n'a pas conservé de texte qui proposerait une explication de cette évolution et deux hypothèses ont été avancées pour en rendre compte : le format oblong aurait été choisi pour différencier le Coran des rouleaux de la Torah et du codex vertical des Évangiles, ou pour identifier le *muṣḥaf* au sein d'une tradition manuscrite musulmane à ses débuts, puisque c'est à cette époque que la mise par écrit du *ḥadīth* débute. Un autre élément viendrait à l'appui de ces explications qui ne sont d'ailleurs nullement exclusives l'une de l'autre ; en effet, un type de reliure ayant la forme d'un coffret, avec une fermeture, et propre aux corans aurait été mis au point vers le début du viii^e siècle, contribuant lui aussi à manifester visuellement l'identité du *muṣḥaf*.

Le décor, qui semble avoir été absent ou réduit à peu de chose sur les copies les plus anciennes, se développe considérablement à partir de l'époque omeyyade. Si l'on excepte les ornements les plus simples, le répertoire identifié est assez riche et puise son inspiration dans l'art chrétien de l'Antiquité tardive ou dans celui de l'Iran sassanide ; les composantes les plus « figuratives », notamment des éléments d'architecture, sont progressivement écartées et le monde végétal, souvent recomposé, et la géométrie l'emportent complètement. Les éléments décoratifs occupent les pages initiales et finales, les espaces qui séparent les sourates les unes des autres et ceux placés entre les versets : leur fonction est donc principalement d'identifier les césures du texte.

Les écritures grasses des copies des viii^e et ix^e siècles, généralement définies comme coufiques, correspondent à ce qu'il serait préférable de nommer les écritures abbassides anciennes. Elles sont concurrencées à partir du milieu du ix^e siècle, mais surtout au x^e, par

des graphies élancées, proches des formes de l'écriture commune dont elles accentuent cependant les contrastes entre pleins et déliés et où elles introduisent des brisures à la place des courbes. Cet ensemble, le Nouveau Style, connaît plusieurs variantes au cours de la période où il est employé pour copier le Coran, c'est-à-dire jusqu'au xiii^e siècle. Initialement apparu sur des manuscrits de format oblong, il est transféré sur le format vertical qui redevient peu à peu la norme au cours du x^e siècle.

C'est à ce moment, peut-être même un peu plus tôt, qu'une évolution matérielle modifie profondément les conditions de la transmission manuscrite du texte coranique. Le papier commence en effet à se substituer au parchemin : il n'est pas impossible que cela ait influencé le changement de format, mais peut-être aussi l'adoption d'un style d'écriture différent. L'introduction du papier a entraîné une diminution du prix des livres qui sont devenus accessibles à un plus grand nombre ; la hausse de la demande, qui ne s'est pas accompagnée immédiatement d'un accroissement sensible du nombre des copistes, a pu réclamer une augmentation du rythme de production, ce qui était probablement difficile avec les écritures abbassides anciennes. Le Nouveau Style aurait donc bénéficié de ce développement grâce à la rapidité plus grande avec laquelle on pouvait l'écrire, avant que l'écriture commune ne devienne à son tour d'emploi usuel pour les corans vers la fin du x^e siècle. Il est à noter que c'est à peu près vers cette même époque que le système de notation des voyelles et signes orthoépiques est complètement formé et devient la règle.

Depuis cette époque, les variations dans la présentation du *muṣḥaf* ont été minimales. Ce sont essentiellement les changements des styles calligraphiques qui distinguent une copie du xiii^e siècle d'une autre du xix^e ou qui permettent de reconnaître un coran maghrébin d'un autre copié en Chine. La transmission manuscrite reste longtemps la règle : une première tentative malheureuse d'impression, au xvi^e siècle à Venise (1537-1538), est suivie d'autres initiatives européennes qui font appel à la typographie (1694 et 1698), procédé qui est utilisé plus tard pour l'édition de Gustav Flügel (1834) qui connaît un grand succès auprès des orientalistes. Pour différentes raisons, ces produits d'origine européenne ne sont pas conformes aux exigences d'un public musulman et suscitent donc plutôt sa méfiance vis-à-vis de la technique typographique ; c'est pourtant elle qui permet à la première édition musulmane du Coran de voir le jour à Saint-Pétersbourg en 1787. L'introduction de la lithographie, qui autorise des résultats plus proches de la copie manuscrite dans leur présentation, explique la multiplication des éditions dans le monde musulman dans la première

moitié du xix^e siècle ; le procédé ne donne toutefois pas la possibilité d'atteindre des tirages aussi importants que la typographie. La conséquence la plus importante de cette entrée dans l'âge de la diffusion de masse se fait peu attendre : en 1923, au Caire, les savants d'al-Azhar achèvent de mettre au point une édition du texte du Coran reposant sur la lecture de 'Âsim transmise par Ḥafṣ (voir ci-dessous). Ce travail, il faut le souligner, repose sur la transmission orale, soutenue par la consultation de traités techniques sur la récitation, les lectures, etc., sans faire appel aux anciens *muṣḥafs*. La publication de cette version s'est depuis largement imposée dans le monde musulman et même au-delà, réussissant en définitive à réaliser presque complètement le dessein qui, selon la tradition, avait déterminé la décision du calife 'Uthmân.

III. La transmission orale

Les musulmans aiment à dire que, si tous les exemplaires du Coran venaient à être détruits, le texte continuerait à vivre dans le cœur des hommes. Et de fait, depuis les débuts de l'islam, la mémorisation du texte – de quelques versets essentiels de ce dernier à son intégralité – constitue un trait constant de la dévotion que les fidèles vouent à la révélation. Cette situation s'explique, d'un côté, par la place que tient la mémoire dans les civilisations anciennes, de l'autre, par une longue tradition de l'Arabie pré-islamique dans la préservation de la forme littéraire par excellence qu'est alors la poésie. Le poète dispose à ses côtés d'un transmetteur (*râwî*) qui apprend au fur et à mesure les vers et se charge par la suite de les réciter – et donc d'en assurer la diffusion. Il semble bien que, dans la période qui précède l'islam, certains de ces transmetteurs savaient écrire et prenaient des notes pour soutenir leur mémoire, mais également pour retravailler les vers qui étaient défectueux. Avec la prédication de Muḥammad, une nouvelle catégorie d'hommes apparaît, que l'on appelle en français de manière impropre les « lecteurs » (*qurrâ'*, pluriel de *qârî'*), qui connaissent par cœur le Coran ; à la différence de leurs prédécesseurs, les *râwîs*, ils ne se permettaient pas de corriger le texte, encore que la tradition musulmane nous conserve le souvenir de « lecteurs » qui recitaient « selon le sens », remplaçant les mots difficiles par des synonymes, et qui sont condamnés pour cette licence prise avec la Révélation.

Le Coran est un texte destiné à la transmission orale ; le nom qu'il a reçu (*qur'ân*) fait précisément référence à cette réalité fondamentale.

Un mot issu de la même racine, *qirâ'a*, désigne à la fois l'acte de réciter tout ou partie du Coran et la façon de le lire/réciter en suivant un système spécifique qui touche principalement sa vocalisation. Des divergences sur ce point sont connues depuis longtemps : la tradition qui s'est mise en place vers le début du x^e siècle reconnaît quatorze systèmes de ce genre ou « lectures », dont sept jouent un rôle important.

À l'origine, la mémorisation du texte occupe une position d'autant plus significative dans le processus de transmission que l'écriture ne peut guère prétendre à être plus qu'un aide-mémoire en raison des déficiences dont il a été question plus haut. Pendant plus de deux siècles, une assez grande latitude de « choix » (*ikhtiyâr*) prévaut, autorisant à prendre en considération telle ou telle variante, qu'elle concerne le *rasm* ou la vocalisation. C'est assurément parce que cette situation est génératrice de difficultés qu'il est décidé en 934 de mettre fin à cette liberté. Certes, le *rasm* 'uthmânien a commencé à restreindre les variations, mais il s'impose sans doute aussi progressivement parce qu'il demeure somme toute peu contraignant sous sa forme initiale : les copies anciennes, de par leur caractère défectueux, peuvent être utilisées jusqu'à un certain point par les tenants de différentes écoles, ce qui ne sera plus aussi aisé avec des exemplaires intégralement vocalisés. Bien que laissant ouverte la possibilité de choisir assez librement parmi différentes lectures, ce *rasm* marque, qu'on le veuille ou non, la première étape d'une prééminence tacite de l'écrit sur l'oral en contribuant à marginaliser, sauf exception, un premier groupe de variantes dites « particulières » (*shâdhdh*), celles dont le squelette consonantique ne coïncide pas avec celui de la vulgate.

L'étape suivante, dans laquelle le *muṣḥaf* commence à recevoir l'indication des voyelles brèves, est associée par les sources arabes à la figure d'al-Ḥajjâj ibn Yûsuf, le gouverneur omeyyade d'Iraq (mort en 714). La chose n'est pas totalement impossible, mais les manuscrits suggèrent une date légèrement postérieure et une évolution progressive plutôt qu'une réforme brutale. Il est en revanche clair que les notations des voyelles et les signes orthoépiques gagnent en nombre et en précision, faisant du *muṣḥaf* une véritable référence pour la lecture correcte du texte. Cela ne signifie pas que les lectures écartées au fur et à mesure disparaissent totalement : elles sont conservées dans des ouvrages spécialisés et utilisées par les exégètes et les philologues. On croit distinguer un mouvement qui conduit, par élimination des systèmes minoritaires, à un consensus préparant l'ultime étape.

Cette dernière correspond à l'action d'Ibn Mujâhid (mort en 936), imam des lecteurs à Bagdad, qui réussit avec l'appui du vizir Ibn Muqla à faire donner à sept systèmes de lecture un statut canonique, tandis que les autres deviennent « particulières » (*shâdhdh*) et sont écartées de l'usage. L'épisode est accompagné de deux condamnations exemplaires : un autre lecteur, Ibn Miqsam, doit renoncer à décider par lui-même de la ponctuation et de la vocalisation du texte, comme cela était jusqu'alors permis ; son confrère Ibn Shannabûdh est même condamné à être fouetté en public pour avoir refusé d'abandonner la lecture, non canonique, d'Ibn Mas'ûd. Les sept autorités retenues par Ibn Mujâhid sont le Médinois Nâfi' (mort en 785), le Mekkois Ibn Kathîr (mort en 738), Ibn 'Âmir (mort en 736), de Damas, Abû 'Amr (mort en 771), de Basra, et trois lecteurs de Kûfa, 'Âsim (mort en 746), Ḥamza (mort en 775) et al-Kisâ'î (mort en 805) ; leurs lectures sont transmises dans chaque cas par deux savants. Les autres lectures, admises par la suite, n'ont pas rencontré une large audience ; et même parmi les « sept », seules trois sont largement diffusées : celles de 'Âsim telle que transmise par Ḥafṣ (mort en 806), d'Abû 'Amr par al-Dûrî (mort en 860) et de Nâfi' par Warsh (mort en 813). Cette dernière est pratiquement limitée au Maghreb ; la première est indubitablement celle qui connaît la diffusion la plus large, portée comme elle l'est par l'édition égyptienne de 1923. Ainsi, une nouvelle fois, l'écrit aura contribué à façonner le destin de la transmission orale.

Dans la plupart des cas, les variantes entre les différentes écoles ont une incidence limitée sur le sens. Pour quelques versets, en revanche, elles suscitent des divergences, notamment sur des points touchant à des dispositions à caractère légal. En dehors de ces situations, on peut retenir les versets 21-22 de la sourate LXXXV où une des sept lectures donne, pour le dernier mot, une terminaison au nominatif et non au cas indirect comme les autres ; ces dernières comprennent donc le passage de la manière suivante :

« Ceci est, au contraire, un Coran glorieux / sur une Table préservée »,

et la septième :

« Ceci est, au contraire, un Coran glorieux / préservé sur une Table. »

IV. Le Coran à l'âge de la

diffusion de masse

Avec un peu plus de trois siècles de retard sur la Bible, le recours à l'imprimerie pour propager le Coran fait entrer celui-ci dans la « galaxie Gutenberg ». Depuis, les grandes évolutions techniques dans le domaine de la communication ont vite été mises au service de la diffusion du texte révélé. Dès le début du xx^e siècle, des versets coraniques sont disponibles sous forme d'enregistrement phonographique ; une récitation sur microsillon de l'intégralité du Coran, due au cheikh des *qâri's* d'al-Azhar, représente dans le domaine du disque une étape d'une importance analogue à celle de l'édition de 1923 pour l'imprimé. Au vinyle succède la cassette, puis l'enregistrement analogique laisse la place au numérique avec les cd, chaque étape s'accompagnant d'un élargissement de l'offre ; à l'heure actuelle, un acheteur peut choisir entre plusieurs interprétations.

À la radio, puis à la télévision, la récitation de versets coraniques est depuis longtemps la règle ; les fêtes religieuses et, naturellement, le mois de ramadan coïncident avec une augmentation sensible des émissions qui lui sont consacrées. Ces différents médias qui font intervenir le son, éventuellement associé à l'image, ont accru le champ de diffusion de la récitation et l'ont fait pénétrer dans des environnements qui n'étaient pas les siens il y a un demi-siècle : voiture, restaurant, etc. Ces situations nouvelles posent des problèmes que les spécialistes de la Loi ont rapidement cernés, mais auxquels les sociétés musulmanes apportent des réponses spontanées qui façonnent peu à peu une nouvelle approche au texte psalmodié.

L'arrivée du Coran sur Internet a été rapide : de nombreux sites le proposent sous sa forme écrite, ou accompagné de la récitation. Les possibilités propres à ce nouveau support bouleversent les pratiques de lecture et de consultation : le texte lui-même n'est pas en cause, mais davantage son contexte et sa signification qui dépendent des choix de l'internaute. Ce dernier respectera la vulgate, mais se sentira libre de faire le choix de liens qui ne correspondront pas forcément aux approches traditionnelles. En outre, dans l'état actuel de ce support, l'identité des personnes ou des groupes qui se trouvent derrière un site n'est pas toujours claire ; selon certains auteurs, les milieux non orthodoxes seraient particulièrement actifs sur la toile.

Les différentes techniques d'enregistrement et de diffusion de la voix modifient profondément les relations entre le Coran récité et le *muṣḥaf* qui, perdant le monopole de la permanence, ne joue plus son rôle traditionnel de référence, ou du moins plus de la même façon.

L'avenir dira si, par une évolution similaire à celle de l'écrit, ces techniques contribueront au succès d'une récitation.

Chapitre V

Le Coran dans les sociétés musulmanes

Le caractère central du Coran dans la vie des peuples musulmans au cours des âges n'a pas besoin d'être souligné. Dès l'époque de Muḥammad, la mémorisation du texte se répand et constitue le fondement de l'éducation. Très rapidement, l'exégèse se développe et entraîne dans son sillage différentes disciplines qui sont conçues comme des aides à la juste compréhension de la Révélation. L'examen de cet aspect de l'accueil réservé au Coran par la communauté musulmane réclame un exposé plus développé qui dépasserait les limites de ce volume et que le lecteur pourra trouver dans celui consacré à *L'exégèse coranique*. On s'attachera ici à d'autres facettes de ce que R. Blachère appelait le « fait coranique », en particulier à donner un aperçu des manifestations, en définitive assez mal connues, du Coran dans la vie quotidienne. Le petit nombre d'études portant sur ces questions, particulièrement celles qui s'inscrivent dans une perspective historique, explique le caractère fragmentaire de la présentation qui suit.

I. L'oralité et ses manifestations

Dès les origines, on l'a dit, la mémorisation du texte tient une place importante. Dans l'enseignement traditionnel, c'est même le commencement de toute l'éducation : les enfants, sous l'autorité d'un maître, apprennent par cœur le texte en débutant par les sourates plus courtes de la fin. Bien souvent, autrefois, l'apprentissage se limitait aux textes essentiels pour la foi et se déroulait dans un cadre extrêmement modeste, particulièrement dans le monde des campagnes. Cette période pouvait permettre d'apprendre à écrire, car les élèves transcrivaient le passage qu'ils venaient d'assimiler sur des tablettes de bois. Au xvi^e siècle, au Maroc, un Européen notait avec quelque étonnement que les écoles coraniques ne disposaient pas de copies du Coran et que le maître enseignait de mémoire – une

situation tout à fait commune dans l'islam classique. Le développement du multimédia est sans doute appelé à modifier les conditions d'enseignement du Coran ; les cd-rom qui permettent maintenant d'apprendre le texte et de s'initier à sa récitation ne remplaceront certes pas les maîtres qui guident les élèves dans la mémorisation, mais ils lui feront de la concurrence. Ils laissent en particulier ouverte la question de la chaîne de transmission (*isnâd*) qui, dans l'enseignement traditionnel, rattache l'élève à une séquence d'enseignants remontant de génération en génération jusqu'à l'un des sept « lecteurs » – et au-delà au Prophète lui-même.

Le titre de *ḥâfîz*, qui désigne celui qui a appris par cœur le Coran, est porté avec fierté par de pieux musulmans sans qu'ils aient de prétention à devenir des spécialistes ès sciences coraniques. Malgré les prudentes recommandations de certaines autorités comme Mâlik ibn Anas, il n'est pas rare que des croyants mémorisent le texte sans en comprendre le sens ; Mâlik envisageait à son époque le cas des enfants, mais cela concerne également les fidèles qui ignorent l'arabe. En dépit d'efforts accrus pour promouvoir l'enseignement de cette langue, des *ḥâfîẓs* qui ne la connaissent pas ne sont pas rares de nos jours.

La récitation de la totalité du Coran ou de parties de celui-ci est profondément intégrée à la vie des fidèles. Ces derniers ont en principe l'occasion de prononcer dix-sept fois par jour la *Fâtîḥa*, lors des cinq prières, à quoi peuvent s'ajouter d'autres extraits, choisis généralement parmi un nombre restreint de passages. Pour tous les musulmans, quelle que soit leur langue, connaître le texte de la *Fâtîḥa*, en arabe, est donc une obligation ; sans elle, la prière n'est pas valide. Mais sa récitation est loin de se limiter à ces moments de la vie religieuse d'un croyant et les situations dans lesquelles il peut être amené à la prononcer sont multiples et diverses. Certains usages sont bien attestés dans le passé : l'épigraphie montre ainsi que prononcer la *Fâtîḥa* sur une tombe est une pratique ancienne. Mais cette sourate a commencé bien plus tôt à accompagner le fidèle dans son existence : elle est récitée lorsque, enfant, il reçoit son nom, puis, s'il s'agit d'un garçon, au moment de la circoncision ; il la dira aussi lors de son mariage. C'est elle encore qui viendra sur ses lèvres, suivie du « Verset du trône » (II, 255 ; voir chap. III) et des deux dernières sourates, s'il se trouve au chevet d'un malade sur lequel il soufflera après avoir fini de psalmodier.

Une pratique semble-t-il assez répandue, qui suit une tradition remontant au Prophète, consiste à prononcer avant de s'endormir ces deux dernières sourates (CXIII et CXIV). Réciter l'ensemble du texte

est un acte méritoire, mais selon certains le tiers de ce mérite peut être acquis au croyant s'il répète de manière ininterrompue pendant toute une nuit la sourate CXII :

« Dis : Lui, Dieu est un ! / Dieu ! L'Impénétrable ! / Il n'engendre pas ;
il n'est pas engendré ; / nul n'est égal à lui ! »

Plus généralement, la croyance populaire dans les vertus particulières de tel verset ou de telle sourate a contribué à les associer à des événements ou des moments précis de l'existence. L'agonie est accompagnée par la sourate XXXVI. Dans les mosquées, le vendredi, on peut entendre la sourate XVIII, selon un usage très anciennement attesté, mais il faut observer que le Coran reste à tout prendre peu présent dans le rituel musulman.

En public, la récitation (*tilâwa*) est élevée au rang d'un art (le *tajwîd*) qui soumet la psalmodie à des règles strictes touchant les modulations de la voix, les accents et les pauses, et se subdivise en plusieurs modes. Elle est aussi soumise, traditionnellement, au respect de règles de conduite (état de pureté rituelle, prononcer certaines formules avant de commencer ou en terminant, etc.). À l'heure actuelle, dans le monde musulman, arabophone ou non, les concours de récitation ne manquent pas : ils attirent des audiences importantes, éventuellement par le biais d'une diffusion par la télévision. Ils se tiennent notamment pendant le mois de ramadan, mois au cours duquel le Coran aurait été révélé (voir XLIV, 3 et XCVII, 1, d'après l'interprétation commune de la tradition musulmane), ce qui explique l'attention toute particulière portée au texte révélé pendant cette période de l'année. Ces épreuves qui peuvent être ouvertes aux femmes dans une section qui leur est réservée donnent lieu à un classement établi par un jury sur des critères techniques (fidélité au texte, *tajwîd*, etc.). Très récemment, les premiers concours de ce genre ont été ouverts sur Internet : les concurrents de ce nouveau type de compétition étaient essentiellement des résidents des États-Unis, du Canada et de Grande-Bretagne.

Aujourd'hui comme hier, la récitation est souvent le fait de professionnels, les *qâri's*. En raison des liens qui existent entre musique et *tajwîd*, plusieurs chanteurs ou chanteuses célèbres, par exemple Umm Kulthûm, sont également *qâri'*. Vers le milieu du xx^e siècle, en Égypte, des croyants de milieu aisé pouvaient demander à un *qâri'* de venir à leur domicile leur réciter des passages coraniques. Malgré les progrès des différents types d'enregistrements, leurs prestations restent populaires. Toujours en Égypte, dans les campagnes comme dans les villes, il est commun d'engager un de ces spécialistes pour réciter des extraits du Coran, après un enterrement,

tandis que les voisins et les proches viennent présenter leurs condoléances à la famille du défunt ; les sourates XXV, XXXVI et CXII ont la préférence, mais c'est parfois tout le Coran qui est récité. C'est ce qu'on fait en Syrie, dans les mêmes circonstances, au cours de trois veillées d'environ trois heures et demie chacune.

Bien d'autres circonstances donnent lieu à la récitation, éventuellement enregistrée, d'un ou de plusieurs versets : des compagnies aériennes arabes en diffusent avant le décollage de l'avion et les stations de radio ou de télévision commencent et finissent leurs programmes de cette manière. La place du Coran sur les ondes se fait particulièrement importante au cours du mois de ramadan : ce sera l'occasion d'entendre des *qâri's* réputés, ou encore ces concours signalés plus haut. Écouter le Coran psalmodié selon les règles est pour les croyants une expérience d'une grande intensité : la parole de Dieu suscite le ravissement ou l'effroi, « les pleurs et l'extase », elle peut même faire mourir des auditeurs – un auteur du xi^e siècle a consacré un traité à cette question. Dans les pays arabes, cette émotion est perceptible lors de séances publiques au cours desquelles l'auditoire réagit aussi bien au sens des versets qu'à l'art du *qâri'* ; en outre, la fin de certaines sourates (par ex. XVII ou LXXV) est suivie de pieuses exclamations de l'assistance. Le Verbe divin est porteur de bénédictions (*baraka*), comme le montre une anecdote rapportée par William A. Graham : une famille ismaélienne installée en Afrique orientale débute sa journée aux accents de la récitation diffusée par la radio pakistanaise qui remplit la maison de sa bénédiction.

Le Coran récité ou « lu » est intégré depuis fort longtemps dans le contexte urbain, mais les différentes manifestations attestées se placent en dehors du rituel de la prière canonique. Sur les pratiques anciennes, nos renseignements sont très fragmentaires – et souvent liés à l'écrit. Des lectures publiques à haute voix, réclamant l'utilisation de corans en 30 volumes, sont attestées depuis le xii^e siècle. Et bien que des autorités juridiques anciennes aient manifesté leur réprobation à l'encontre d'une rémunération des *qâri's*, ces derniers peuvent tirer un salaire de leur activité. Les revenus d'un *waqf* permettaient en effet de rétribuer les lecteurs, mais aussi le personnel associé à ce rituel ; pour l'époque mamlouke notamment, plusieurs exemples sont connus à travers les manuscrits qui ont été conservés ou par les actes de *waqf* eux-mêmes. La lecture se déroulait parfois auprès d'une sépulture, au bénéfice d'un défunt ; parfois, elle était destinée aux fidèles à l'intérieur d'une mosquée, voire aux passants dans la rue voisine.

Les lectures publiques prennent aussi place dans des conditions plus

modestes : c'est souvent le cas des séances organisées au cours de ramadan et des exemplaires maghrébins du Coran comportent à cet effet dans leurs marges des indications spéciales de divisions en 29 sections et donc distinctes de celles en 30 *juz's* – cas unique dans lequel des manuscrits portent la marque d'un rituel. La dernière décade de ce mois est particulièrement propice à ces exercices de piété ; il arrive même que la totalité du texte soit psalmodié dans l'espace d'une nuit. Mais en dehors de ramadan, il est fréquent que soient organisées des sessions de récitation (*maqra'*), publiques ou privées, qui constituent un moment de dévotion, mais aussi une manifestation artistique et une forme de « divertissement » spirituel.

La récitation portait parfois sur des extraits, une pratique qui est peut-être caractéristique de régions non arabophones. Au xiv^e siècle, Ibn Baṭṭûṭa assista à Tabriz à une assemblée qui se tenait tous les jours dans la cour de la mosquée et durant laquelle, après la prière du milieu de l'après-midi (*'asr*), on lisait à haute voix les sourates XXXVI, XLVIII et LXXVIII. À l'heure actuelle, les procédés de reproduction et de diffusion contribuent à multiplier les occasions d'entendre la Parole en mille endroits divers.

La place que tient le Coran dans l'éducation et dans la vie quotidienne explique que nombre d'expressions d'origine coranique soient présentes dans le langage quotidien des arabophones, y compris chez des chrétiens comme le rapporte W. A. Graham. La préservation de l'arabe classique pendant quatorze siècles est d'ailleurs indubitablement liée au « fait coranique » et à son enracinement dans la vie de tous les jours. Dans le cas des langues autres que l'arabe pratiquées par des musulmans, celles-ci ont également assimilé bien des mots et des expressions qui apparaissent dans le Coran. Ce sont parfois des citations coraniques qui viennent aux lèvres des fidèles, en réaction à telle ou telle situation : le P. Jacques Jomier a publié une liste de ces références familières. Il y ajoute deux anecdotes mettant en scène des cheikhs, l'un d'eux, un de ses amis, récitant en le rencontrant V, 82 (voir chap. II), le second, un anonyme croisé dans la rue, psalmodiant en le voyant LVII, 27 – critique des moines chrétiens.

Le caractère inimitable que le dogme reconnaît au Coran (*i'jâz*) met le texte révélé en dehors du champ des ambitions humaines ; en revanche, il constitue clairement un modèle et une référence dans la littérature arabe jusqu'à nos jours et imprègne bien des œuvres, soit qu'on le cite directement, soit qu'il y soit fait allusion. Dans les deux cas, les auteurs tirent parti de l'extraordinaire familiarité de leurs lecteurs avec le Coran ou du moins avec des versets auxquels il est fait référence dans la vie de tous les jours. Dans les pays musulmans où

l'arabe n'est pas la langue parlée, d'importants efforts sont déployés pour en diffuser la connaissance qui reste indispensable pour avoir pleinement accès à l'enseignement de l'islam.

II. Le Coran écrit dans la cité musulmane

Dès le vii^e siècle, l'inscription coranique a marqué par sa présence visible la cité musulmane. Depuis le bandeau de mosaïque qui court autour du Dôme du Rocher, à Jérusalem, construit en 691, jusqu'aux citations qui ornent des bâtiments publics contemporains, depuis la sourate XIX qui couvre la partie inférieure du minaret de Jam en Afghanistan (xii^e siècle) jusqu'à la *Fâtiḥa* sur la mosquée al-Ghadîr à Téhéran (1987), toutes les époques et tous les lieux de la terre d'islam se sont appliqués à exalter le verbe coranique sur les parois des édifices religieux ou publics. Il n'est pas jusqu'aux pierres tombales qui reprennent tel ou tel verset qui atteste la foi du défunt. Dans les maisons, les « tableaux calligraphiques » qui contiennent souvent des passages du Coran figurent en bonne place sur les murs. À l'époque actuelle, ces citations semblent s'être multipliées : il suffit de penser à celles qui, dans les pays musulmans, apparaissent sur les automobiles, les autobus ou les camions et se trouvent donc dans des positions les exposant à une possible souillure. Ces façons de faire, qui sont autant de manifestations de la piété contemporaine, tranchent avec les usages anciens qui visaient à préserver l'écrit, notamment coranique, de tout risque de ce genre ; en 1351, par exemple, le juriste al-Subkî rédigeait un avis juridique sur la question de savoir s'il était ou non permis de marcher sur un tapis où était tissé un mot comme « bénédiction » et concluait que cela était désapprouvé. Les spécialistes musulmans contemporains de fiqh continuent à rappeler les mêmes principes face à une multiplication de situations analogues qui découlent de la prolifération de l'écrit, mais aussi, et c'est là une nouveauté, de l'enregistrement de la voix et de l'image.

Le rapprochement proposé à des fins étymologiques entre *Qur'ân* et le syriaque *qeryana* (lecture liturgique) pourrait laisser à penser qu'un usage « liturgique » avait été envisagé pour le livre-Coran ; or il n'en a rien été et le manuscrit coranique n'a pas trouvé de place dans la pratique religieuse telle qu'elle a été instituée par Muḥammad – qui, rappelons-le, est mort avant la date à laquelle, selon la tradition musulmane, la mise par écrit du texte a pris place. Cela ne veut pas

dire qu'il n'est jamais associé à quelque pratique de dévotion que ce soit. D'ailleurs, le zèle mis à multiplier les copies du livre, les investissements considérables consentis pour en réaliser les exemplaires les plus fastueux et les plus imposants incitent à penser que le *muṣḥaf* a eu un rôle à jouer dans les sociétés musulmanes. D'un autre côté, l'évolution de la notation au cours des premiers siècles a sans doute eu son influence sur la théorisation des écoles de lecture. Malheureusement, les informations à ce propos sont peu nombreuses et les études sur la question ne font que commencer.

Il convient de souligner le respect particulier qui entoure les manuscrits coraniques – et qui s'étend naturellement aux versions imprimées. Un verset prescrit, dans son interprétation commune, de ne toucher le *muṣḥaf* que dans un état de pureté :

« Voici, en vérité, un noble Coran / contenu dans un Livre caché. / Ceux qui sont purs peuvent seuls le toucher » (LVI, 77-79).

Cela s'applique aux fidèles, mais exclut qu'un coran puisse être entre les mains d'un non-musulman. Quand une copie était trop détériorée pour qu'elle continuât à servir, le droit musulman proposait divers procédés pour la mettre à l'abri de profanations ; les dépôts de vieux manuscrits qui ont été découverts en différents endroits du monde musulman représentent une des solutions apportées à ce problème. Il était aussi permis de transformer les feuillets usagés en carton, mais afin que ce dernier soit utilisé pour confectionner les ais de la reliure d'un autre coran.

L'importance de la diffusion des *muṣḥafs* au cours de l'âge du manuscrit est difficile à établir, faute de chiffres. Comme l'acquisition d'un manuscrit était trop onéreuse pour la majorité des fidèles, le don de corans en bien de mainmorte (*waqf*) à des mosquées a visé à les rendre accessibles au plus grand nombre. Dès le ix^e siècle, des exemplaires ont été conservés qui portent un acte enregistrant le don qu'un pieux personnage a fait en faveur d'une mosquée ou un oratoire ; il s'agit assez fréquemment semble-t-il de séries de 30 *juz*'s. L'histoire de ces copies destinées à un usage public est bien mieux connue que celle des *muṣḥafs* appartenant à des particuliers. Seuls des documents relativement tardifs, des xviii^e et xix^e siècles, permettent de constater que bien des foyers ne possèdent qu'un seul livre, le Coran. Encore s'agit-il là de données qui concernent avant tout des milieux urbains ; nous ignorons quel accès les musulmans des campagnes pouvaient avoir à la même époque à des copies du texte de la Révélation. Le prix des livres semble avoir sensiblement diminué lorsque le papier s'est imposé largement comme support de l'écriture vers le x^e siècle, mais

une quantification de ce changement n'est pas possible ; une deuxième évolution, celle qui correspond à la diffusion de l'imprimerie dans la seconde moitié du xix^e siècle, est en revanche mieux connue : la baisse substantielle du prix permet effectivement à un plus large public de faire l'acquisition d'un coran.

Les corans dans un format « de poche » ont été conservés en grand nombre à partir du xvii^e siècle, mais des exemples plus anciens sont connus, y compris sur parchemin. Dans le monde ottoman, cette évolution a été poussée très loin : un format standard y avait été mis au point qui associait la composition matérielle du manuscrit à la structure du texte. Chaque trentième de texte ou *juz'* occupait un cahier de dix feuillets, ce qui fait que les copies en question avaient toutes 300 feuillets ; en outre, le texte de chaque *juz'* était lui-même divisé en 20 unités fixes qui correspondaient chacune à une page copiée à raison de 15 lignes à la page, commençant avec le début d'un verset et s'achevant avec la fin d'un verset. Le résultat est qu'il est théoriquement possible d'échanger deux pages de même pagination de deux *muşhafs* différents sans qu'il y ait perte ni redondance de texte. Sur cette base, des élaborations ultérieures permirent d'atteindre d'autres objectifs qui utilisaient la présentation matérielle pour mettre en valeur tel ou tel élément, manifester la sacralité du Coran, voire pour suggérer des significations plus profondes. Les exemples les plus remarquables peuvent être trouvés dans un groupe de manuscrits où, à l'intérieur des pages, conçues chacune comme un bloc de texte immuable, les copistes utilisaient les possibilités d'allongement ou de concentration de l'écriture de manière à faire glisser des mots ou des groupes de mots pour qu'ils apparaissent sur une page à la même ligne et en même position relative que sur la page faisant face pour laquelle un travail similaire était réalisé ; ces mots sont écrits en rouge afin de mettre en évidence ces symétries textuelles dont les exemples les plus impressionnants figurent dans la sourate XXVI où des passages entiers se font ainsi écho.

De telles copies étaient-elles destinées à faciliter l'apprentissage du Coran par cœur ? Bien qu'une telle utilisation ne puisse être écartée, ce que l'on sait des méthodes employées pour mémoriser le texte invite à regarder dans d'autres directions. La standardisation poussée dont témoignent ces *muşhafs* et les chiffres impressionnants de la productivité de copistes ottomans conduisent à penser que de tels manuscrits visaient à répondre à une demande très répandue dans la société en tenant compte des moyens limités des acheteurs ; l'influence de l'imprimerie ou de ce qu'en pouvaient connaître les copistes musulmans a pu également jouer un rôle dans cette évolution. En fonction du budget dont il disposait, le client pouvait en outre faire

son choix entre différentes options d'enluminure standardisées qui lui étaient proposées. Ces exemplaires répondaient-ils au souhait bien attesté de fidèles désireux d'avoir en permanence sur eux un coran ? Des manuscrits de taille encore plus petite remplissaient mieux ce rôle ; l'imprimerie permettra d'atteindre une miniaturisation plus poussée et de diffuser plus largement des corans minuscules – sans parler de réductions obtenues avec les techniques contemporaines qui permettent de parvenir au format d'une carte de crédit, accompagnée d'une loupe.

La lecture du texte est un acte de piété et le développement du *waqf* des *muṣḥafs*, on l'a vu, donna à ceux qui maîtrisaient la lecture la possibilité de lire le Coran. L'association des copies du texte coranique à la récitation publique a été évoquée plus haut. Leur rôle dans la piété privée est plus difficile à cerner. C'est peut-être dans cette perspective qu'il faut comprendre l'apparition de recueils d'extraits, notamment des sourates XXXVI, XLVIII et LXXVIII ainsi que la fin du Coran, une sélection qui paraît inspirée par l'usage de récitations collectives (voir ci-dessus), par le souci d'affirmer la prééminence de l'islam et par la familiarité de fidèles avec le dernier *juz'*. Ces minces volumes permettaient aussi à des fidèles peu fortunés de disposer à moindre coût d'une copie, certes partielle, de la Révélation. À la catégorie des manuscrits destinés à un usage privé appartiennent sans doute aussi ceux qui contiennent, sur chaque double page (c'est-à-dire le verso d'un feuillet et le recto du suivant), soit un *juz'*, soit un *ḥizb* ; l'écriture y est de très petite taille. Ce dernier type de *muṣḥaf* semble avoir rencontré un assez vif succès dans le monde iranien et en Inde ; les extraits pourraient en revanche avoir été plus populaires dans les régions turcophones. Des témoignages contemporains attestent que la lecture privée quotidienne d'une portion de Coran, un quart de *ḥizb* par exemple, est assez répandue.

Pour les fidèles ne parlant pas l'arabe ou ne le maîtrisant qu'imparfaitement, des exemplaires comportaient entre les lignes du texte arabe une traduction en langue vernaculaire écrite en plus petits caractères, suivant mot à mot l'ordre de l'arabe. D'autres sont pourvus d'un commentaire (*tafsîr*) marginal qui représente parfois une forme de traduction. Il faut naturellement distinguer les copies où ces éléments constituent un ajout de ceux où, d'emblée, le copiste a planifié leur insertion. Les plus anciens exemples signalés en persan remontent au xii^e siècle, ceux en turc leur étant postérieurs de près de deux siècles. À des époques plus récentes, xviii^e et xix^e siècles, leur nombre semble croître de manière sensible.

Les exemplaires associés à la mémoire de grandes figures de l'islam

primitif tiennent une place à part dans l'évocation de la piété qui se développe autour du *muṣḥaf*. À partir du xi^e siècle, les sources signalent en tel ou tel endroit un « coran de 'Uthmân » ou un autre « de 'Alî » et décrivent les pratiques qui se développent autour d'eux. L'historien reste très réservé sur la datation de telles copies, pour des raisons exposées plus haut. En revanche, l'authenticité absolue qui leur est reconnue par les croyants, leur *baraka* expliquent que la lecture faite à partir de ces exemplaires ait revêtu une valeur particulière et que les fidèles aient recherché leur contact physique ; ils étaient parfois couverts par une housse ou abrités dans un meuble. À Cordoue où furent un temps conservés quelques feuillets d'un tel coran, un véritable rituel s'était mis en place, avec procession et cierges ; la relique était protégée par une reliure d'orfèvrerie et tenue dans un mobilier spécifique.

À Damas où un « coran de 'Uthmân » était attesté au Moyen Âge, les personnages importants avaient le privilège de lire ce manuscrit ou de contribuer à la réalisation du voile qui le couvrait. Les corans pouvaient, en effet, aussi être intégrés à des stratégies de manifestation du pouvoir. Ainsi le cérémonial de la cour abbasside prévoyait-il que le calife apparut dans de grandes occasions siégeant sur son trône, un coran entre les mains, revêtu d'un manteau et muni d'une baguette qui auraient tous deux appartenu au Prophète. À la même époque, la confection de grands corans de parchemin réclamait des moyens considérables que seuls pouvaient mobiliser des personnages importants. Au ix^e siècle, trois officiers turcs au service des califes abbassides furent ainsi les donateurs de trois corans en 30 *juz's*. Ces copies étaient destinées à être vues, avant même d'être lues : elles rappelaient le caractère central de la révélation, mais également le geste des donateurs et leur place au sein de la communauté. Cette tradition des grands corans se poursuivit au cours des âges : le développement des techniques de fabrication du papier permirent de parvenir à des dimensions encore plus importantes que celles des exemplaires sur parchemin, dont la taille était limitée par celle des animaux servant à sa fabrication. Deux exemples montrent que les princes étaient sensibles au format des manuscrits : le plus grand coran offert à la mosquée al-Aqṣâ à Jérusalem est un don du sultan mamlouk Barsbay (règne de 1422 à 1438) et mesure 107 × 80 cm. Une anecdote rapporte que Tamerlan (règne de 1370 à 1405) avait manifesté son mépris pour un *muṣḥaf* miniature qu'un calligraphe avait réalisé à son intention, mais s'était déplacé pour admirer un peu plus tard une autre copie exécutée par le même artiste, si grande qu'il fallait la transporter sur une charrette. De même que l'étiquette des chancelleries prévoyait que les lettres des souverains devaient être de

grande taille, de même les corans qu'ils faisaient réaliser devaient-ils répondre aux mêmes exigences.

Des copies qui pourraient être qualifiées d'éditions savantes sont également connues ; leur apparence plutôt modeste suggère qu'elles n'avaient pas vocation à faire étalage de magnificence. Elles offraient au lecteur un texte pourvu d'un apparat de signes renvoyant aux différentes écoles de lecture (*qirâ'a*) : ces informations n'apparaissent pas d'ordinaire car un *muṣḥaf* donné se limite en principe à suivre une lecture. De tels exemplaires « érudits » étaient en outre souvent complétés par de courts traités sur des aspects techniques, par exemple les différents découpages du texte ou encore la position chronologique respective des sourates au sein de la révélation. Ces données n'étaient susceptibles d'intéresser que des spécialistes de ces questions, qu'ils aient été chargés de les enseigner ou qu'ils aient été en cours d'apprentissage.

III. Coran et magie

Les musulmans ont une conscience aiguë de la puissance spirituelle dont est chargé le Coran. Le recours à la récitation de certains versets en des moments particuliers de l'existence repose, au moins en partie, sur l'intime conviction de l'efficacité de cette médiation. L'intégration de cette dernière à des pratiques magiques était d'autant plus naturelle que les deux dernières sourates (CXIII et CXIV), qu'Ibn Mas'ûd n'avait pas incluses dans son recueil, sont considérées comme des charmes.

« Dis : "Je cherche la protection du Seigneur de l'aube / contre le mal qu'il a créé ; / contre le mal de l'obscurité quand elle s'étend ; / contre le mal de celles qui soufflent sur les nœuds ; / contre le mal de l'envieux, lorsqu'il porte envie" » (CXIII, 1-5).

Un certain nombre de *ḥadīths* attribuent à Muḥammad des conduites qui s'apparentent aux pratiques de cette nature. On sait pourtant que l'islam réprouve la magie, mais cette réprobation a été volontiers comprise comme ne s'appliquant qu'à la magie noire. Les juristes ont adopté face à cette question des positions très contrastées : certains admettent ces utilisations du Coran dans un cadre qu'ils définissent, d'autres, comme Ibn Taymiyya (mort en 1328) les condamnent sans appel.

Les emplois du Coran dans ce contexte se répartissent entre ceux qui

font appel à l'écrit et ceux qui reposent sur la récitation. Cette dernière est volontiers combinée avec le souffle du récitant afin de diffuser l'effet bienfaisant sur le patient, comme dans l'exemple mentionné plus haut ; on connaît des cas où ces deux opérations sont réalisées au-dessus d'un récipient contenant de l'eau qui est bue par la suite. Afin d'obtenir l'accomplissement d'un souhait, le fidèle est invité à réciter un nombre déterminé de fois soit un verset donné, soit toute une sourate ; des manuscrits du Coran comportent parfois en marge, ajoutées par un lecteur ou un possesseur, les indications nécessaires qui figurent dans les traités spécialisés. Après l'introduction de l'imprimerie, des éditions comportant ces notations marginales ont été publiées.

D'autres procédés qui emploient le Coran à des fins similaires reposent sur l'utilisation de l'écrit. Diverses techniques permettent d'« ingérer » un verset qui permettra d'obtenir l'effet souhaité ; on le copie sur un papier ou sur une tablette en bois que l'on passe ensuite à l'eau pour retirer l'encre, ou encore on l'écrit sur un support avec du miel que l'on dilue : dans les deux cas, le patient absorbe le liquide obtenu au cours de l'opération. La composition d'amulettes, selon des règles codifiées, est un autre versant de ces méthodes auxquelles s'apparentent les chemises sur lesquelles avait été copié le texte coranique et qui étaient destinées à apporter une puissante protection à ceux qui les portaient.

Des interprétations mystiques attribuent à chaque élément du texte, lettre, voyelle ou diacritique, un pouvoir spécifique. Sans s'engager dans des spéculations aussi hardies, bien des croyants sont convaincus que les lettres ou les mots du Coran sont le réceptacle physique d'une force spirituelle : les calligraphies coraniques suspendues dans les maisons ont une fonction prophylactique, de même que les *muṣḥafs* miniatures accrochés au rétroviseur, au même titre que la récitation transmise par les ondes évoquée plus haut. L'usage chez des musulmans indiens ou pakistanais de choisir le prénom d'un enfant en ouvrant un coran au hasard se rattache à cette conviction.

Le Coran est enfin employé pour connaître l'avenir. Un exemple bien connu est offert par des manuscrits coraniques persans, notamment du xvi^e siècle, qui incluent sur une double page finale une table (*fâl-nâme*) qui fournit tous les éléments pour établir la prédiction. Celle-ci est obtenue en ouvrant un coran au hasard et posant le doigt au hasard sur un point de la double page.

Chapitre VI

La réception du Coran en Occident

I. Les traductions occidentales du Coran

Les chrétiens orientaux et notamment les Byzantins furent les premiers spectateurs de l'apparition de l'islam et de l'expansion rapide de l'État qui le portait. Peu de temps après, la conquête de l'Afrique du Nord et d'une bonne partie de la péninsule Ibérique mettait à son tour l'Occident en contact avec les musulmans. Les uns et les autres n'étaient pas semblablement armés pour faire face à cette situation : alors que les Byzantins pouvaient disposer d'informateurs qui, connaissant l'arabe, étaient à même de leur fournir des renseignements sur les doctrines de l'islam, les hommes de l'Occident médiéval semblent être restés quelque temps avant de parvenir à rassembler quelques données sur la religion des conquérants.

L'Espagne, du fait de son rôle de point de contact entre le monde de l'Islam et l'Occident chrétien, a été au Moyen Âge le berceau des premières traductions. Si l'on excepte quelques efforts ponctuels, limités à des portions réduites du texte, la grande entreprise patronnée par Pierre le Vénérable, abbé de Cluny, débouche en 1143 sur une traduction latine du Coran ; les artisans de cette œuvre audacieuse sont un clerc anglais, Richard de Ketton, assisté par un certain Hermann. Un informateur musulman a apporté sa contribution à cette réalisation dont l'exactitude n'est pas toujours la principale qualité, et qui porte les traces de l'esprit de polémique qui prévalait alors. Peu après, vers 1210, une entreprise similaire est menée à bien par un chanoine mozarabe de Tolède, Marc, visiblement moins à l'aise en latin que ses prédécesseurs. Sa traduction rencontre une moins grande diffusion que la précédente qui sera la première à être imprimée en Europe par Bibliander (Bâle, 1543) et servira de point de départ aux traductions en langue vernaculaire qui apparaissent vers la même

époque, en Italie et en Allemagne. D'autres traductions anciennes peuvent être signalées : celle de Juan de Ségovie (deuxième quart du xve siècle) et celle réalisée dans l'entourage de Gilles de Viterbe (1518) qui sont, comme leurs devancières, destinées à des clercs ; dans l'un et l'autre cas, un musulman apporte son concours à une phase ou l'autre de l'entreprise.

Au xvie siècle, la situation change sensiblement avec la publication des premières versions en langue vulgaire, accessibles à un plus large public. La traduction d'André du Ryer en 1647 marque une nouvelle étape puisqu'elle est réalisée directement en français ; son auteur, visiblement familiarisé avec la tradition musulmane notamment en matière d'exégèse, offre au public un texte sensiblement plus proche de l'original que ne l'avaient fait ses prédécesseurs. Dans la seconde moitié du siècle, l'apparition de traductions en anglais, allemand et néerlandais de l'œuvre de du Ryer attestent son succès. Son exactitude est pourtant moindre que celle qui paraît en 1698 à Padoue : cette dernière est le résultat d'un travail d'information considérable de la part de l'auteur, l'abbé Lodovico Maracci, qui souhaitait donner à l'Église des éléments pour la controverse entre islam et christianisme ; le choix du latin la réserve à un public savant. Dans une tout autre perspective, celle d'une compréhension de la religion musulmane, la traduction anglaise de George Sale (1734) supplante progressivement la traduction de du Ryer ; elle connaît bien des versions en d'autres langues, dont le français, et confirme l'intérêt que portent bien des Européens au texte coranique.

Par la suite, les traductions en langues occidentales se multiplient ; de même que précédemment, on se contente souvent de traduire une traduction existante. Pour se limiter à celles qui sont des œuvres originales à partir de l'arabe, on signalera les plus importantes en français : celles de Claude Savary de Brèves (1783), d'Albin de Kasimirski (1840), de Muḥammad Hamidullah (1959), de Denise Masson (1967), de Si Hamza Boubakeur (1972) et de Jacques Berque (1990). Régis Blachère en a publié deux : il s'agit à vrai dire surtout de deux présentations différentes, l'une avec les sourates rangées selon leur chronologie (1949-1950), l'autre en suivant l'ordre canonique (1957).

II. L'approche historique et philologique

Dans un premier temps, les études coraniques en Occident se limitent à une littérature polémique et le texte de la Révélation est bien souvent réduit à ses aspects les plus propres à choquer un auditoire chrétien et à le renforcer dans ses convictions. Dans le même temps, la perception de la menace musulmane aux portes de l'Europe de même que le souvenir du caractère foudroyant de ses succès initiaux poussent les autorités à freiner les recherches, voire à les interdire ; ainsi, Luther manifeste-t-il plus que de la réticence à laisser imprimer à Bâle la traduction latine de Cluny.

L'essor des études bibliques et, plus largement, de l'orientalisme conduit pourtant de nombreux savants à s'intéresser à l'arabe, et par là au Coran. Bien des travaux portent sur l'exégèse ou sur les œuvres des exégètes musulmans : il n'en sera pas question dans les lignes qui suivent, lesquelles n'ont pas d'autre but que de présenter rapidement les grandes orientations de la recherche en Occident sur l'histoire et la langue du Coran en privilégiant dans la mesure du possible les publications les plus accessibles.

1. Langue et style

Le matériel accumulé par les savants musulmans a servi de base au développement des travaux menés en Occident sur la langue du Coran. À propos du vocabulaire, on relèvera l'étude désormais classique qu'Arthur Jeffery (1938) a consacrée à l'identification des mots d'origine étrangère et le lexique récent d'Arne Ambros (2004).

Comme on l'a vu, deux hypothèses anciennes sur la langue du Coran formulées par des linguistes s'opposent. L'une, qui a la faveur du plus grand nombre (par ex. R. Blachère, 1964), considère que l'arabe du Coran correspond à la langue commune (d'où le nom grec de *koinè* qui lui est donné) de la poésie pré-islamique, à l'exception de quelques particularités du Hijâz. De l'autre côté, Karl Vollers (1906) soutient que les révélations ont été prononcées par Muḥammad dans ce dialecte, ou plus exactement dans sa variante mekkoise, et que ce n'est que par la suite qu'elles ont été réécrites dans cette *koinè* poétique. Christoph Luxenberg, dont la thèse sera évoquée plus loin, suggère que la langue du Coran mêle arabe et syriaque et que la méconnaissance de ce dernier a donné lieu à des erreurs de lecture à l'origine de bien des problèmes d'interprétation.

L'étude du style du Coran, on l'a signalé, a joué un rôle important pour l'établissement d'une chronologie des révélations. Dans cette perspective, les philologues ont surtout prêté attention aux variations

qui se manifestent sur la durée. La comparaison avec le peu que l'on sait des formes littéraires pré-islamiques a été moins poussée, ne serait-ce qu'en raison de la pauvreté du matériel préservé, à l'exception de la poésie. Il est vrai, comme le rappelle R. Blachère, que « cette Révélation si prodigieusement belle, si sûre d'amener la conversion par sa seule qualité littéraire, se pose comme un fait sans lien ni avec l'éloquence, ni avec la poésie ». L'appréciation de ses qualités a précisément donné lieu à des jugements très contrastés. R. Blachère partage l'enthousiasme de F. J. Steingass qui notait que le Coran « non seulement vainc la réticence avec laquelle on peut commencer à le lire, mais transforme cette aversion en étonnement et en admiration ». Au rebours, Theodor Nöldeke estimait que bien que « de nombreux passages du Coran exercent un effet rhétorique considérable même sur un lecteur non croyant, le texte ne peut en aucun cas être tenu du point de vue esthétique pour une performance sublime ».

2. La question des influences extérieures

La recherche de traces d'influences extérieures dans le Coran a également suscité des travaux très divers, souvent marqués par les méthodes employées dans les études bibliques ; pour les avocats de la spécificité coranique, cette approche est souvent discutable. La contribution d'A. Jeffery signalée plus haut aborde cette question des emprunts sur le plan du vocabulaire, mais l'effort essentiel a surtout porté sur les « sources » – une notion dont on comprend qu'elle n'est pas toujours conciliable avec le dogme musulman.

Les nombreuses figures bibliques évoquées dans les versets du Coran (Speyer, 1931 ; Tottoli, 2002) montrent que l'auditoire de Muḥammad était familier avec ces histoires, à tel point qu'il est fait référence, de manière générale aux « écrits/histoires des Anciens » (XXV, 5, *asâtîr al-awwālîn*). Il n'est d'ailleurs pas rare que le texte se contente d'une allusion ; l'histoire de Joseph représente à cet égard une exception puisqu'elle occupe toute une sourate (XII). C'est essentiellement dans les sourates tardives que la Bible est expressément mentionnée : il y est à plusieurs reprises question de la Torah (*al-tawrât*), des Psaumes (*zabûr*) et de l'Évangile (*al-injîl*). En ce qui concerne ce dernier, le singulier qui le désigne laisse supposer que l'existence des quatre évangiles canoniques n'était pas connue.

Dans l'ensemble, jusqu'à une période très récente, la recherche a peiné

à trouver des parallèles exacts, sauf pour deux versets qui citent presque littéralement la Bible (XXI, 105 avec *Psaumes* 37 . 29 ; V, 45 avec *Exode* 21, 23-25, *Lévitique* 24, 17-20). Dans les autres cas, la situation est plus confuse : la source des éléments qui peuvent être mis en relation avec l'Ancien Testament pourrait ne pas avoir été directement celui-ci, ce qui est particulièrement clair pour l'histoire de Joseph qui diffère de celle de la *Genèse*. Les figures néo-testamentaires, notamment celle de Jésus (*ʾĪsā*), semblent dériver en partie d'évangiles apocryphes de l'enfance : les récits relatifs à l'enfance de Marie, à l'Annonciation, à la Nativité et à l'enfance de Jésus sont de toute évidence dépendants de ces textes. La crucifixion d'un sosie de Jésus pourrait également en dériver (IV, 157). En outre, le Jésus du Coran fait à plusieurs reprises des déclarations qui n'ont pas de parallèle dans les sources chrétiennes.

On a également relevé la présence de fragments de littérature sapientiale, liée en partie à la figure de Loqmân (notamment XXXI, 12 et s.) ; elle permet de souligner l'importance de la « sagesse » (*ḥikma*), souvent associée au Livre ou encore à des figures prophétiques. Ce genre littéraire des proverbes fait également partie de la tradition judéo-chrétienne. Des récits romancés, celui de la vie d'Alexandre le Grand d'une part, la légende des sept dormants d'Éphèse de l'autre (XVIII, 9-26), ont été repris par le Coran : pour le premier, il est à noter qu'Alexandre est remplacé par Moïse dans un des deux passages (XVIII, 60-64). Enfin, la question d'influences manichéennes a été soulevée à propos de la notion de « *sceau des Prophètes* » (XXXIII, 40). Le cheminement de ces différents composants reste un champ d'enquête pour les spécialistes d'histoire des religions ; l'identification des informateurs de Muḥammad permet de retrouver les relais possibles de ces influences (Gilliot, 1998).

La recherche d'éléments empruntés au judaïsme était légitimée par ce que nous connaissons de la présence de communautés juives en Arabie du Nord-Ouest. Pour le christianisme, la situation est différente et les travaux consacrés à sa possible empreinte dans le Coran étaient de portée plus limitée, à l'exception de celui de Paul Casanova (1911-1913). Récemment, deux hypothèses radicales et contestées, celles de Günther Lüling (1974) et de C. Luxenberg (2000 et 2004), ont exploré les éventuelles connexions de la Révélation avec la littérature chrétienne. Comme certains de leurs prédécesseurs, ces deux auteurs examinent les possibles erreurs de transmission du *rasm*, notamment en ce qui concerne les points diacritiques. G. Lüling parvient ainsi à identifier un original chrétien influencé par des positions ariennes. C. Luxenberg pousse sa démarche plus loin et, considérant la langue du Coran comme un mélange d'arabe et

d'araméen, propose une lecture du texte qui fait largement appel au syriaque. Quelles que soient leurs différences, tous deux postulent donc un environnement beaucoup plus marqué par le christianisme.

3. L'étude de la chronologie du texte

La chronologie du texte coranique a fait l'objet de l'attention des historiens depuis le milieu du xix^e siècle. La publication de Gustav Weil (1844 et 1872) propose une périodisation en quatre phases qui est fondée sur la tradition musulmane, complétée par l'analyse du texte. Cette méthode, qui repose sur l'identification des phases thématiques et stylistiques du texte et la reconnaissance des allusions historiques qu'il contient, est également celle qu'ont suivie les principaux spécialistes européens : T. Nöldeke, dans la première édition de sa *Geschichte des Qorâns*, puis Friedrich Schwally (1909), qui la conduira à un plus grand degré de précision, ou encore R. Blachère ; elle se distingue de celle que suit William Muir (1878), par exemple, qui préfère retenir comme guide dans ce classement les données biographiques sur Muḥammad telles que les rapporte la tradition musulmane. Dans les deux cas, en définitive, les liens sont permanents entre la vie du Prophète et les étapes reconnues dans le Coran. Aussi le lecteur trouvera-t-il bien des indications complémentaires en se reportant aux biographies de Muḥammad, par exemple celle de Maxime Rodinson (1961).

À ce jour, la tentative la plus élaborée de datation du texte coranique reste sans doute celle de Richard Bell, telle qu'elle apparaît dans sa traduction (1937-1939) : à la différence de ses prédécesseurs qui prennent en considération les sourates considérées généralement comme un tout, R. Bell s'efforce d'identifier et de dater les « unités de base » de la révélation, des ensembles de petite taille – d'un à quelques versets. Cette approche fait ressortir des remaniements importants et notamment des insertions de date relativement tardive dans des sourates anciennes, un point sur lequel R. Blachère élevait des réserves. L'hypothèse de John Wansbrough (1977) s'inscrit dans cette logique, mais forme l'hypothèse d'un long processus de transmission débouchant sur une rédaction tardive des *logia* prophétiques par un groupe de compilateurs irakiens vers la fin du viii^e siècle. Angelika Neuwirth (1981) considère en revanche que les sourates mekkoises sont des compositions cohérentes qui reflètent un dessein précis et qui précèdent la mise par écrit. À l'heure actuelle, le schéma retenu demeure en définitive relativement proche des propositions faites il y a près d'un siècle et demi : la distinction

traditionnelle entre la prédication à La Mekke et celle à Médine est reprise, mais la période mekkoise est subdivisée en trois étapes qui s'achèvent approximativement, la première, par l'émigration en Éthiopie (vers 615), la seconde, par le retour de Tâ'if (vers 620), la troisième, par le départ à Médine (622). En revanche, une réflexion originale s'efforce plus récemment de faire le lien entre la périodisation et la fonction des récitation dans un cadre liturgique.

Le scénario de mise par écrit conservé par la tradition musulmane et exposé plus haut est admis par de nombreux savants. L'hypothèse de John Burton, en faveur d'une recension sous l'autorité de Muḥammad lui-même n'a pas rencontré beaucoup d'échos ; celle de J. Wansbrough a provoqué un débat animé qui se trouve clos par les recherches sur les plus anciens manuscrits, et notamment par des datations de parchemins avec la méthode du carbone 14 qui confirment la circulation de la vulgate dès la fin du vii^e siècle.

4. Recherches sur l'histoire de la transmission

Alors que T. Nöldeke arrivait à la conclusion que la transmission manuscrite ancienne était d'un intérêt limité, les travaux ultérieurs ont débouché sur une réévaluation de cette transmission. La raison tient en grande partie à l'identification des plus anciens fragments. Le travail pionnier de Michele Amari a été développé par celui de Nabia Abbott (1939). Dans le troisième volume de la *Geschichte des Qorâns* (1938), Gotthelf Bergsträsser et Otto Pretzl ont jeté les bases d'un travail plus ambitieux sur les manuscrits. Il faut cependant attendre la fin du xx^e siècle pour que les plus anciens manuscrits commencent à être publiés de manière systématique (Déroche et Noja, 1998 et 2002) ; il est vraisemblable que la découverte d'un dépôt de fragments au rebut conservés dans la grande mosquée de Sanaa a beaucoup fait pour réveiller l'intérêt de la communauté scientifique, tant pour l'histoire de l'enluminure coranique (von Bothmer, 1987) que pour celle du texte. Une édition scientifique de ce dernier se fait cependant toujours attendre ; malgré ses avantages, l'édition du Caire ne répond en effet pas aux attentes des philologues – et tel n'est d'ailleurs pas son but. Le projet de *Corpus Coranicum* lancé récemment par l'Académie des sciences de Berlin-Brandenburg y contribuera peut-être.

L'histoire de la transmission est également celle des manifestations artistiques qui, au fil des siècles, ont accompagné le Coran. Du fait de

l'introduction tardive de l'imprimerie, la calligraphie occupe de ce point de vue une place éminente. Malgré la masse considérable de manuscrits qui doivent être examinés, l'étude des différents styles employés au cours des siècles a considérablement progressé. Il est vrai que les catalogues de collections et d'expositions ont contribué à faire mieux connaître cet aspect. De même, les progrès de l'épigraphie donnent une image plus précise des emplois du Coran sur les inscriptions. L'enluminure des manuscrits coraniques n'a pas été négligée pour autant : des albums comme celui qu'a publié Martin Lings (1976) ont initié un intérêt croissant pour une forme d'art spécifique du livre coranique. Il n'en reste pas moins que l'histoire du Coran en tant que livre reste un champ de recherche encore trop peu exploré (Déroche, 2004). Bien qu'il ne s'agisse pas à proprement parler de la transmission du texte, les autres emplois écrits du Coran, pour des inscriptions ou pour toute forme de citation, contribuent à leur façon à cette histoire.

La transmission orale, de son côté, a moins retenu l'attention des chercheurs. Certes, l'étude des systèmes des différents lecteurs, aussi bien que celle des variantes non canoniques a permis d'évaluer cette spécificité coranique ; mais c'est à travers les manuscrits qui ont servi de support à l'enseignement que ce travail a été mené à bien. La contribution de William A. Graham (1989) représente de ce point de vue une avancée originale ; bien des aspects de l'histoire et des modalités de cette transmission restent cependant obscurs faute d'une documentation appropriée.

Bibliographie

Le Coran

- *[al-Qur'ân al-karîm]*, Le Caire, 1923.
- *Corani textus arabicus*, éd. G. Flügel, Leipzig, Tauchnitz, 1834. et rééd.
- Ihsanoğlu E. (éd.), *World Bibliography of Translations of the Meaning of the Holy Qur'ân. Printed Translations 1515-1980*, Istanbul, 1406/1986.
- *Le Coran (al-Qur'ân)*, trad. R. Blachère, Paris, G.-P. Maisonneuve & Larose, 1966.
- *Le Coran, traduction nouvelle*, 2 vol., Paris, G.-P. Maisonneuve & Larose, 1949-1950.
- *Le Coran*, trad. D. Masson, Paris, Gallimard, 1967, (« Bibliothèque de la Pléiade »).
- *Le Coran*, trad. M. Hamidullah avec la collaboration de M. Léturmy, Paris, Club français du livre, 1959.
- *Le Coran*, trad. et commentaire de Si Boubakeur Hamza, 2 vol., Paris, Fayard-Denoël, 1972.
- *Le Coran*, trad. J. Berque, Paris, Sindbad, 1990.
- *Der Koran*, trad. R. Paret, 2 vol., Stuttgart, Kohlhammer, 1963-1966.
- *The Qur'an*, trad. R. Bell, 2 vol., Édimbourg, T. & T. Clark, 1937-1939.
- Ambros A., avec la collab. de S. Prochazka, *A Concise Dictionary of Koranic Arabic*, Wiesbaden, Reichert Verlag, 2004.
- 'Abd al-Bâqî M. F., *al-Mu'jam al-mufahras li-alfâz al-Qur'ân al-karîm*, Le Caire, 1945., et rééd.

Biographies de Muḥammad

- Hichâm I., *La vie du prophète Mahomet. Epitomé ou abrégé* (trad. W. Abdallah), Paris, Fayard, 2004.
- Rodinson M., *Mahomet*, Paris, Le Seuil, 1961. et rééd.
- Watt W. M., *Mahomet à La Mecque*, Paris, Payot, 1977, ; *Mahomet à Médine*, Paris, Payot, 1978.

Publications relatives au Coran

- Blachère R., *Introduction au Coran*, 2^e éd., Paris, Besson & Chantemerle, 1959, ; *Histoire de la littérature arabe des origines à la fin du XV^e siècle de J.-C.*, fasc. II, Paris, Adrien Maisonneuve, 1964.
- Cook M., *The Koran. A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2000.
- *Dictionnaire du Coran*, sous la dir. de M. A. Amir-Moezzi, Paris, Robert Laffont, 2007.
- *Encyclopaedia of the Qur'ân*, J. D. McAuliffe (ed.) 6 vol., Leyde, Brill, 2001-2006.
- Rippin A. (ed.), *The Blackwell Companion to the Qur'ân*, Oxford, Blackwell publishing, 2006.
- Schoeler G., *Écrire et transmettre dans les débuts de l'islam*, Paris, puf, 2002.
- Sourdel D. et Sourdel-Thomine J., *Le vocabulaire de l'islam*, Paris, puf, 2002.
- Watt W. M. et Bell R., *Bell's Introduction to the Qur'an*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1970.
- Welch A.-T., art. « Kur'ân », *Encyclopédie de l'islam*, 2^e éd., t. V, p. 401-431.
- Abbott N., *The Rise of the North-Arabic Script and its Qur'anic Development*, Chicago, The University of Chicago Press, 1939.
- Bothmer H. C. von, *Architekturbilder im Koran. Eine Prachthandschrift der Umayyadenzeit aus dem Yemen*, *Pantheon*, n° 45, (1987), p. 4-20.
- Déroche F., *Le livre manuscrit arabe. Préludes à une histoire*, Paris, bnf, 2004.
- Déroche F., *La transmission écrite du Coran dans les débuts de l'islam. Le codex Parisino-petropolitanus*, Leyde-Boston, Brill, 2009.
- James D., *Qur'ans and Bindings from the Chester Beatty Library. A Facsimile Exhibition*, Londres, World of Islam Festival Trust, 1980.
- Lings M., *The Quranic Art of Calligraphy and Illumination*, Londres, World of Islam Festival Trust, 1976.
- Bobzin H., *Der Koran im Zeitalter der Reformation. Studien zur Frühgeschichte der Arabistik und Islamkunde in Europa*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1995. [Beiruter Texte und Studien 42]
- Buresi P., Une relique almohade : l'utilisation du coran (attribué à 'Utmān b. 'Affān [644-656]) de la Grande Mosquée de Cordoue, *Lieux de culte : aires votives, temples, églises, mosquées. IX^e Colloque international sur l'histoire et l'archéologie de l'Afrique du Nord antique et médiévale. Tripoli, 19-25 février 2005*, Paris, cnrs Éd., 2008, p. 273-280.

- Burton J., *The Collection of the Qur'ân*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977.
- Casanova P., *Mohammed et la fin du monde. Étude critique sur l'islam primitif*, 2 vol., Paris, Geuthner, 1911-1913.
- Gilliot C., Les « informateurs » juifs et chrétiens de Muhammad. Reprise d'un problème traité par Aloys Sprenger et Theodor Nöldeke, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, n° 22, 1998, p. 84-126.
- Graham W. A., *Beyond the Written Word. Oral Aspects of Scripture in the History of Religion*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 1989.
- Jeffery A., *The Foreign Vocabulary of the Qur'ân*, Baroda, Oriental Institute, 1938.
- Jomier J., *L'islam vécu en Égypte*, Paris, J. Vrin, 1994.
- Lüling G., *Über den Ur-Qur'ân. Ansätze zur Rekonstruktion vorislamischer christlicher Strophenlieder im Qur'ân*, Erlangen, H. Lüling, 1974, (trad. anglaise *A Challenge to Islam for Reformation*, Delhi, 2003)
- Luxenberg C., *Die syro-aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache*, Berlin, Das Arabische Buch, 2000, 2^e éd., 2004, ; Noël dans le Coran, *Enquêtes sur l'islam*, A. M. Delcambre et J. Bosshard (éd.) Paris, Desclée de Brouwer, 2004, p. 117-138.
- Muir W., *The Corân, its Composition and Teaching, and the Testimony it bears to the Holy Scriptures*, Londres, Society for promoting Christian Knowledge, 1878.
- Neuwirth A., *Studien zur Komposition der mekkanischen Suren*, Berlin-New York, W. de Gruyter, 1981.
- Nöldeke T., *Geschichte des Qorâns*, 2^e éd., en 3 vol., révisée par F. Schwally, t. I, : *Über den Ursprung des Qorâns*, t. II, *Die Sammlung des Qorâns*, Leipzig, Dieterich, 1909-1919, ; par G. Bergsträsser et O. Pretzl, t. III, *Die Geschichte des Qorantexts*, Leipzig, Dieterich, 1938.
- Prémare A.-L. de, *Aux origines du Coran. Questions d'hier, approches d'aujourd'hui*, Paris, Téraèdre, 2004.
- Speyer H., *Die biblischen Erzählungen im Qoran*, Hildesheim, G. Olms, 1961, (réimpr. de l'éd. de 1931)
- Tottoli R., *Biblical Prophets in the Qur'ân and Muslim Literature*, Richmond (Surrey), Curzon, 2002.
- Vollers K., *Volkssprache und Schriftsprache im alten Arabien*, Strasbourg, K. J. Trübner, 1906.
- Wansbrough J., *Quranic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Oxford, Oxford University Press, 1977.
- Weil G., *Historisch-kritische Einleitung in den Koran*, Bielefeld,

Velhagen & Klasing, 1844, 2^e éd., plus développée, Bielefeld-Leipzig, 1872.